ISTORIA IDEILOR
Robert
Muchembled
MAGIA
ŞI
VRĂJITORIA
ÎN
EUROPA
DIN EVUL MEDIU
PÎNĂ ASTĂZI
HUMANITAS

Sub conducerea lui ROBERT MUCHEMBLED

MAGIA ŞI VRĂJITORIA ÎN EUROPA

din Evul Mediu până astăzi

Traducere din franceză de MARIA şi CEZAR IVĂNESCU

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Magia şi vrăjitoria din vechime şi până astăzi ROBERT MUCHEMBLED

Partea întâi ORIGINILE

- Magia şi vrăjitoria în Europa medievală RICHARD KIECKHEFER

Partea a doua TIMPUL RUGURILOR

- Prigoanele timpurii. Vrăjitoria în Elveţia WILLIAM MONTER
- Germania, „mama atâtor vrăjitoare“ şi centrul persecuţiilor WOLFGANG BEHRINGER
- Pamânturi pline de contraste. Franţa, Ţările de Jos, Provinciile Unite ROBERT MUCHEMBLED
- Insulele Britanice. O privire de ansamblu JAMES S HARPE
- Un univers saturat de magie. Europa meridionala FRANCISCO BETHENCOURT
- Magiile scandinave şi vrăjitorii din Nord BENGT ANKARLOO
- Ruguri târzii în Europa Centrală si Orientală GABOR KLANICZAY

Partea a III-a MAGIILE CONTEMPORANE

- Diavolul îmblânzit Vrăjitoria reconsiderată Magia şi vrăjitoria în secolul al XIX-lea MARIE-SYLVIE DUPONT-BOUCHAT
- Urgia sorţilor Vrăjitoria zilelor noastre în Franţa ANDRÉ JULLIARD
- Metamorfozele sacrului ROBERT MUCHEMBLED

BIBLIOGRAFIE

- Izvoare tipărite
- Iconografie
- Bibliografie

Magia şi vrăjitoria din vechime şi până astăzi ROBERT MUCHEMBLED

Nici unui timp nu i-a lipsit magia. De la începuturile lumii, ea a însoţit paşii omului pe toate continentele. În umbra religiilor, uneori chiar în interiorul lor, cel mai adesea într-o îndârjită concurenţă, magia poartă un crâmpei de sacru, de transcendent, un crâmpei din ceea ce depăşeşte fiinţa pământeană, pentru a-i vorbi despre supranatural şi pentru a-i oferi certitudinea, speranţa sau iluzia că poate acţiona eficient asupra lumii invizibile. Vehicul al unei căutări eminamente umane a securităţii, magia se integrează cu uşurinţă în anumite sisteme sociale sau politice cărora le poate constitui chiar osatura sau, dimpotrivă, cu ale căror autorităţi, neliniştite de influenţa ei asupra supuşilor, poate intra brutal în conflict.

A-i căuta urma în trecut nu este dovada unei simple curiozităţi erudite, ci o încercare de a descoperi adevăratele temeiuri ale gândirii occidentale. Credinţele magice şi practicile vrăjitoriei i-au preocupat în mod constant, înainte de triumful cartezian şi al Luminilor secolului al XVIII-lea, atât pe gânditori cât şi pe oamenii simpli. Evoluţia propriu-zis intelectuală nu e suficientă însă pentru a explica asemenea rupturi. Ele au fost prilejuite de întărirea statelor modeme şi a Bisericilor care, asigurând un nou mod de securizare ţintind să deţină monopolul, resping tradiţiile supranaturale, calificate drept „superstiţii“. În pragul secolului al XXI-lea, în ciuda rapidelor progrese ale ştiinţei contemporane, aceste practici n-au dispărut în întregime dintr-o Europă tehnicistă şi raţionalistă. Dimpotrivă, revin în forţă, chiar sub ochii noştri, în multiple forme: astrologie, practici de lecuire, ritualuri de farmece şi descântece, activităţi în diverse secte, liturghii negre, satanism practicat în taină în marile oraşe etc. De parcă sfârşitul secolului al XX-lea ar anunţa, în acest domeniu, nebănuite, puternice răbufniri noi. De parcă magia s-ar însărcina să povestească contemporanilor noştri lucruri importante despre ei înşişi, lucruri pe care strămoşii lor raţionalişti ar fi dorit să le ţină ascunse.

Ancheta ar fi putut începe în Babilon, în Egipt, în Grecia sau la Roma, civilizaţii care au acordat o mare importanţă magiei şi vrăjitoriei. Dar autorii acestei cărţi au dat întâietate coerenţei evitând juxtapunerile imperfecte, susceptibile să provoace îndoieli în mintea cititorului. Orice fenomen mental sau religios poate fi apreciat corect numai în raport cu universul cultural care l-a creat. Veritabilă lene a spiritului, cercetarea grăbită a unor paralele superficiale conduce adesea la anacronisme, la greşeli, la fantastice cavalcade onirice, vai, atât de frecvente în asemenea domenii. Fără să neglijăm importanţa moştenirii antice, în special pentru înţelegerea magiei sav ante, ni s-a părut înţelept să limităm studiul la ultimul mileniu al istoriei

occidentale, din inima Evului Mediu până în zilele noastre.

Întrebarea principală care a orientat această curiozitate: de ce a ars Occidentul creştin mii de vrăjitori şi mai ales vrăjitoare, din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea? Persecuţii sistematice de o asemenea amploare nu vom găsi în nicio epocă şi pe niciun continent. De unde provine această trăsătură specifică? Cum se face că secolele medievale,. Pripit calificate drept obscurantiste de către un public prost informat, n-au cunoscut practic o prigoană de acest tip? Ce reprezintă această prigoană într-o epocă de strălucitoare progrese ale gândirii occidentale, de la umanismul triumfător al secolului al XVI-lea la Luminismul ce marchează atât de puternic secolul al XVIII-lea? Întruchipând feţele întunecate ale modernităţii europene, magia şi vrăjitoria vorbesc contemporanilor noştri de lucruri pe jumătate uitate, de imagini şi obsesii înrădăcinate în memoria colectivă din vremea rugurilor. Ar fi prea simplu să îndepărtăm problema cu un gest de dispreţ, pretinzând că este vorba despre nedemne credinţe primitive.

Reluând fără probe o afirmaţie a lui Voltaire, anumiţi istorici evocă vreo sută de mii de vrăjitoare care ar fi fost arse între sfârşitul Evului Mediu şi secolul al XVIII-lea. O estimare mai rezonabilă se opreşte cam la jumătate sau poate chiar la o treime din această cifră, într-o Europă care număra la vremea aceea câteva sute de milioane de locuitori. Ciuma, războaiele şi foametea, cele trei redutabile flageluri ale epocii, secerau cohorte mult mai mari de fiinţe umane. In ciuda acestei realităţi, cele câteva mii de ruguri ridicate de autorităţi pe loc s-au constituit de atunci într-o extraordinară enigmă de care s-au ocupat, căutându-i soluţia, toate sistemele de gândire, până în zilele noastre, fenomenul, pe cât de ciudat pe atât de plastic, oferind nemăsurate posibilităţi de interpretări contradictorii. Fără să mai punem la socoteală enorma cantitate de scrieri şi documente reprezentând figuri fanteziste, delirante sau, mai simplu, pline de imaginaţie, la care se adaugă miile de lucrări şi articole istorice referitoare la acelaşi subiect. Şi ele vor continua, cu siguranţă, să se înmulţească. O bibliografie completă ar impune, aşadar, cel puţin câteva volume. Cititorul interesat va găsi doar un ghid bibliografic general, conţinând lucrările utilizate de diverşi autori şi câteva indicaţii de ansamblu care să-i permită să-şi orienteze paşii pe terenul obscur în care se aventurează.

Trebuie să semnalăm din capul locului că, în epocă, vânătoarea de vrăjitoare nu apărea deloc ca o aberaţie. Condamnaţii erau supuşi unor procese penale perfect legale, instruite în cadrul unei legislaţii oficiale. Judecătorii făceau trimiteri la tratatele de „demonologie“, veritabilă „ştiinţă a diavolului“, creaţie a oamenilor Bisericii, dar şi a laicilor, începând din secolul al XV-lea. Cele mai mari spirite nu ezită

să participe la elaborarea ei. Şi, printre ele, Jean Bodin, celebrul umanist francez din secolul al XV-lea, autor al unei lucrări. *Démonomanie des sorciers,* foarte des consultată de magistraţii însărcinaţi să aprindă focul purificator în inima cetăţii lui Dumnezeu pe pământ: aceştia-i căutau, într-adevăr, pe membrii unei veritabile secte satanice, obligaţi fiind s-o extermine dacă nu voiau să-l vadă pe Satan cucerind lumea. Conform arhivelor judiciare, în general cam trei sferturi din numărul acuzaţilor erau femei, ridicând astfel o problemă foarte greu de rezolvat, aceea a cauzelor profunde ale unei asemenea turbări distructive îndreptate împotriva lor. Demonii s-au dezlănţuit tocmai într-o vreme în care Occidentul se punea în mişcare pentru a cuceri întregul Pământ. Pentru prima oară, o lucrare de largă sinteză, datorată colaborării unor eminenţi specialişti mondiali în domeniu, îşi propune să exploreze în profunzime acest continent negru al modernităţii noastre dintr-o perspectivă comparatistă.

A reduce magia şi vrăjitoria Ia o dimensiune pur religioasă ar însemna să le ignorăm adevărata importanţă şi măsura exactă a consecinţelor. Niciuna, nici cealaltă n-ar putea fi explicate fără referire la dinamica Europei acelui timp, ele fiind mai strâns legate decât ar părea la prima vedere de evoluţiile globale atât în plan politic, în sensul larg al cuvântului, ţinând deci de naşterea statului modem sub diversele lui forme, cât şi în planul progresului ştiinţei şi al cunoştinţelor. Cea mai bună metodă pentru a aborda întreaga ei dimensiune este să considerăm vânătoarea de vrăjitoare cape una din expresiile profundei mutaţii a ansamblului culturii occidentale între Evul Mediu şi epoca noastră: această mutaţie a marcat dificila trecere de la magia considerată ca universală la gândirea magică fracturată, devalorizată, combătută de alte sisteme de explicare a lumii.

Omului secolului al XX-lea, fie el chiar istoric de profesie, îi vine foarte greu să admită primatul universal al magiei în epoca medievală. Şi totuşi, oamenii toţi, şcoliţi sau analfabeţi, o tratau cu o foarte mare seriozitate, aşa cum va arăta Richard Kieckhefer în prima parte a acestei lucrări, consacrată definiţiilor prealabile şi descrierii unui univers fundamental diferit de al nostru. Ştiinţă a magilor, ştiinţă ocultă prin care practicantul pretindea să supună voinţei sale puterile superioare, magia antică deţinea deja o ramură malefică, *goetia,* şi o ramură benefică, *theurgia,* devenite respectiv „magia neagră“ şi „magia albă“ pentru oamenii instruiţi din Evul Mediu sau din secolul al XVI-lea. In realitate, aceste noţiuni nu se distingeau deloc în ştiinţa acelui timp, pentru că astrologia era strâns legată de astronomie, alchimia prefigura chimia, iar numerele sau figurile geometrice mistice făceau parte din matematică. Biserica însăşi nu nega existenţa magiei, mulţumindu-se să denunţe *goetia* ca pe o manifestare diabolică.

O evoluţie importantă s-a produs la sfârşitul Evului Mediu, o dată cu

apariţia doctrinei „demonologice“ destinate să identifice pe acei tainici adepţi ai sectei satanice. Oribilele lor nelegiuiri au fost aspru denunţate, mai ales începând cu anii 1428-1430. În Franţa, spre exemplu, o asemenea mutaţie este confirmată şi de evoluţia limbii. După *Dictionnaire étymologique* al lui Bloch şi Von Wartburg, cuvântul *sorcier* (vrăjitor, *n. T.)* este atestat chiar din secolul al VIII-lea, dar restul vocabularului magic apare mult mai târziu: *ensorcel és* pentru *ensorcelés* (vrăjiţi, *n. T.),* în 1188; *mague* (magician) apare în secolul al XIII-lea o dată cu *magique* (magic, *n. T.); magicien* (magician, *n. T.),* în secolul al XIV-lea; *ensorcellement* (făcătură, fapt, farmece, *n. T.),* în 1393; *magie* (magie, *n. T.),* în 1535. Arta de a provoca prin procedee oculte fenomene inexplicabile – după definiţiile de astăzi –, magia n-a început să capete un sens figurat decât în secolul al XVII-lea. Putem considera aceste evoluţii în paralel cu intensificarea răspândirii demonologie! de la sfârşitul Evului Mediu; apoi cu dezvoltarea vânătorii de vrăjitoare pe tot parcursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea. Magie destinată să facă rău, „vrăjitoria“ a creat atunci un concept nou care va declanşa urmăririle judiciare atât de înverşunate între 1560 şi 1630. Conturarea sensului figurat al magiei în secolul al XVII-lea şi apoi apariţia în 1697 a „magismului“ corespund, în privinţa acestor prigoane, unei noi mutaţii, marcată prin dispariţia rugurilor şi lenta redefinire a noţiunii, pentru a se ajunge la un al treilea tip de sens folosit în zilele noastre de specialiştii în ştiinţele umaniste: magia desemnează în acest caz ansamblul acţiunilor şi cunoştinţelor secrete, proprii societăţilor aşa-zis „primitive“ sau „prelogice“, după maniera în care etnologul se situează în raport cu ele.

Cântărirea vrăjitoarelor sau proba apei
(P. Lebrun, Histoire critique des pratiques superstitaeuses, 1702)

Pentru istoric, complexitatea actuală a vocabularului privind magia şi vrăjitoria face referire la sedimentări culturale succesive. Din această cauză, cuvintele sunt adesea obiectul unor numeroase confuzii sau al unor importante ambiguităţi în discursul omului simplu din secolul al XX-lea.

A doua parte a acestei cărţi, cea mai dezvoltată, descrie perioada specifică, marcată de rugurile vrăjitoriei. Este vorba de fapt de o epocă de tranziţie de-a lungul căreia magia şi-a pierdut definitiv statutul ei de viziune a lumii universal admisă, sub impactul gândirii logice şi ştiinţifice, începând cu Descartes şi, mai mult, o dată cu Luminile secolului al XVIII-lea. Epoca uciderii vrăjitoarelor a fost într-adevăr aceea a dificilei emergenţe a unui nou echilibru mental care avea să separe în cele din urmă pe intelectuali şi pe prinţii luminaţi de mulţimea superstiţioasă ori credulă. Europa a cunoscut atunci cu siguranţă grave crize urmate de puternice recompuneri simbolice, religioase şi politice care au creat condiţiile expansiunii sale în toate domeniile. Căci dinamismul Occidentului provine cu siguranţă din această intensă fierbere internă de conflicte exacerbate şi multiple invenţii. Astfel, în timpul afirmării statului modem, s-a dezvoltat Contrareforma, potrivnică protestantismului, sub tutela monarhilor absoluţi sau în cadrul marilor societăţi comerciale novatoare cum erau Provinciile Unite sau Anglia. In aceleaşi secole, cultura savantă îşi preciza vocaţia universalistă sub formele succesive ale Umanismului, Raţiunii şi Luminilor.

Ceea ce înseamnă că vânătoarea de vrăjitoare nu poate fi considerată o marcă a barbariei, caracterizând epoci mai mult sau mai puţin primitive. Ea a prins rădăcini pe terenul unei Europe extrem de tulburate, dar fundamental activă, puternic inventivă. Expresie, printre atâtea altele, a căutării unor noi soluţii la gravele probleme politice şi religioase ale timpului, ea nu traduce atât insurmontabile tulburări ale inimii unei civilizaţii, cât, mai degrabă, conturarea unei concepţii totalizante a universului perfect acordate nevoilor autorităţilor politice şi religioase din anumite ţări. Pentru ele, se punea problema strângerii legăturilor cu supuşii lor, cărora să le ofere un sentiment mai puternic de securitate decât cel pe care-l oferea gândirea magică, scopul lor fiind transformarea unei supuneri, sporite astfel în devoţiune, faţă de noul stat confesional şi de prinţul care-l reprezenta de acum înainte. Obiectivul fundamental era, pe scurt, modificarea psihologiei colective a popoarelor pentru ca puterea suverană să se poată stabiliza.

La prima vedere, vânătoarea de vrăjitoare pare să fi năvălit asupra întregului continent european, atingând chiar frageda Americă prin celebrele vrăjitoare din Salem, din 1692. Să observăm totuşi

importante diferenţe în severitatea judiciară, decalaje cronologice şi consecinţe diferite pentru fiecare ţară. În funcţie de precocitatea şi intensitatea prigoanei, se pot distinge într-adevăr patru mari spaţii:

Principala arie de persecuţie au constituit-o Elveţia şi Sfântul Imperiu Roman germanic. Era vorba, de altfel, de cea mai importantă zonă de fractură europeană, devenită instabilă prin mişcarea Reformei, până la tratatele de pace din 1648, care au pus capăt teribilului război de treizeci de ani. In acest univers supus tuturor tensiunilor, tuturor poftelor şi disputelor între cele două creştinătăţi duşmane, sfâşiat între Mediterana catolică şi nord-vestul în plină ascensiune economică şi politică, rugurile s-au aprins focuri cu miile. Elveţia, îndreptându-se grabnic spre autonomie, a dat primele semnale ale unei noi severităţi, începând cu secolul al XV-lea. Sfântul Imperiu a pus la cale cele mai importante vânători de vrăjitoare din toate timpurile, aproape 22 500 de ruguri în total, după estimările lui Wolfgang Behringer.

Teritoriile situate în imediata vecinătate a primului ansamblu au fost şi ele zguduite de intense persecuţii, mai ales de-a lungul axului teritorial care îi lega pe milanezi de Ţările de. Jos spaniole, în regiunile aparţinând pe atunci Spaniei, cum erau Flandra, Luxemburg, Franche-Comté sau clienţii acestora şi duşmanii Franţei, cum era, Lorena ducală. Această zonă sensibilă, atât politic cât şi religios, va fi studiată aici în acelaşi timp cu regatul Franţei (o parte din aceste provincii cucerite vor intra în alcătuirea ei în secolul al X Vll-lea) şi Provinciile Unite calviniste, erijate în 1579 în stat independent, în urma unei revolte împotriva regelui Spaniei. Se pot constata extraordinare contraste, datorate diferenţelor politice mai degrabă decât celor religioase. Acest ansamblu a văzut aprinzându-se rugurile la sfârşitul secolului al XVI-lea, dar Franţa catolică şi Provinciile Unite protestante au găsit calea unei mari moderaţii începând cu secolul al XVII-lea. Numai în ţinuturile rămase sub stăpânirea Spaniei sau în anumite ţinuturi franceze mai înapoiate, situate la periferie şi potrivnice autorităţii centrale, au mai avut loc procese, fără să atingă însă niciodată excesele germanice. Acesta a fost cazul Scandinavici, destul de puţin contaminată de un asemenea fenomen, cu excepţia Norvegiei şi a unei scurte şi intense persecuţii suedeze în jurul anilor 1664-1676. În ceea ce priveşte insulele britanice, acestea oscilau între severitatea scoţiană şi slaba prigoană din Anglia. Originalitatea sistemului judiciar englez, care excludea tortura în scopul obţinerii mărturisirilor, se conjuga cu scepticismul magistraţilor privind existenţa unei pretinse secte diabolice, aceştia limitându-se la simple acuzaţii tradiţionale de magie, foarte rar urmate de condamnări la moarte.

În ciuda excepţiilor norvegiene sau scoţiene, nord-vestul Europei,

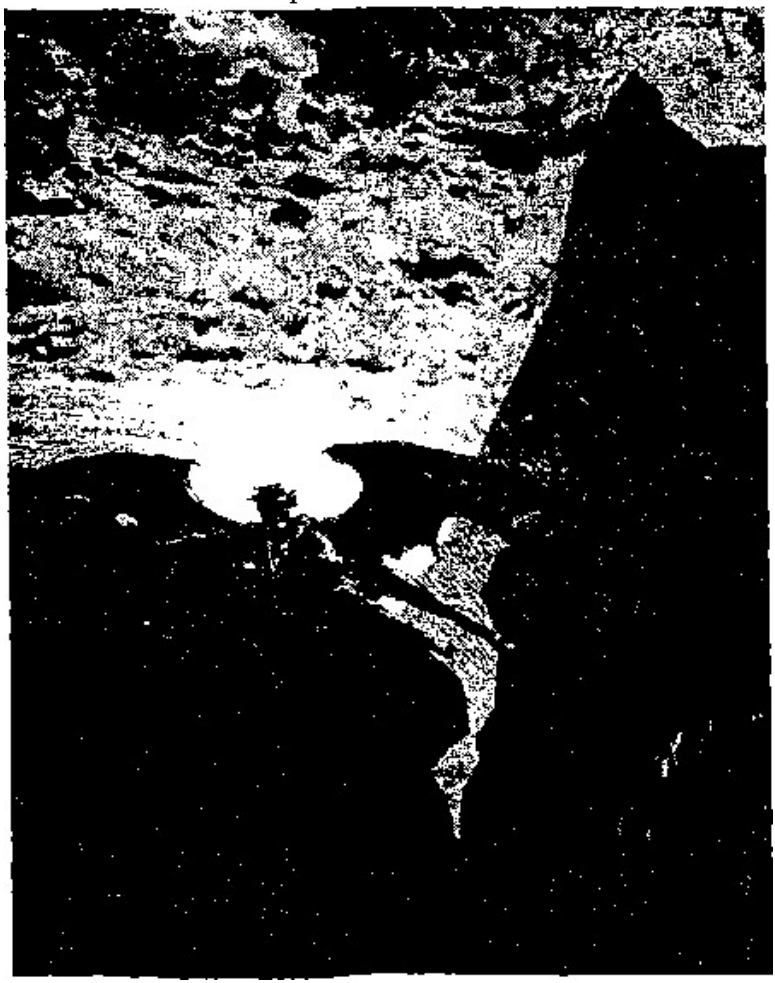
inclusiv Franţa, aparţine deci unei arii cu o slabă presiune a prigoanei împotriva vrăjitoriei. Europa meridională şi mediteraneană constituie iarăşi o imensă zonă de atonie în domeniu. Nu pentru că magia ar fi fost absentă din aceste locuri, dimpotrivă! Mai simplu, transmutaţia conceptului de magie în acuzaţie de vrăjitorie demonică nu era pe placul judecătorilor, deşi aceştia citiseră tratatele demonologice. Teribil de eficace în alte domenii, Inchiziţiile spaniolă, portugheză sau romană tratau cu destulă prudenţă şi moderaţie acuzaţiile de vrăjitorie, evitând, cu rare excepţii, să aprindă rugurile.

În sfârşit, graniţele orientale ale Europei constituiau realmente răscruci de civilizaţii foarte puţin propice vânătorilor de vrăjitoare. Universurile ortodoxe, cum ar fi Rusia, nu le-au cunoscut deloc. Numai ţinuturile vizate de expansiunea austriacă, precum Ungaria, sau foarte slabe din punct de vedere politic, precum Polonia catolică, au aprins ruguri relativ numeroase, cu deosebirea că au făcut-o în secolul al XVIII-lea, la distanţă de câteva generaţii după dispariţia lor din vestul continentului.

A treia parte a volumului urmăreşte analiza acestor fenomene în epoca actuală. Mai mult decât despre nişte simple rămăşiţe ale magiei, ar trebui să vorbim despre mutaţii, adaptări, reorientări. Dacă diavolul a părăsit încetul cu încetul imaginaţia intelectualilor şi artiştilor, dacă s-a domesticit în secolul al XIX-lea, cum explica Marie-Sylvie Dupont-Buchat, magia, spiritismul sau vrăjile au continuat să exercite o imensă fascinaţie, atât asupra învăţaţilor cât şi asupra oamenilor simpli. Etnologii plecaţi în căutarea oamenilor simpli, aşa cum a făcut André Julliard în Bugey şi în Bresse, au putut repera funcţia mereu actuală a unui sistem de credinţe care explică lumea reală. Cei care-l folosesc cred că acest sistem le furnizează reguli utile, adică indispensabile, pentru a-şi orienta viaţa socială.

Fără îndoială, asemenea fenomene explică de ce ruralii dezrădăcinaţi ai erei industriale au lăsat moştenire citadinilor o anumită nostalgie a acestui mod de a înţelege lumea. Prăfuită, paseistă în ochii savanţilor pozitivişti, ea nu bântuie mai puţin ceea ce s-ar putea numi, în lipsa unui termen mai adecvat, conştiinţa colectivă a contemporanilor noştri. Universalitatea magiei a dispărut, fireşte, ca urmare a îndelungatei crize declanşate de rugurile vrăjitoriei. Magismul continuă totuşi să se insinueze în viaţa actuală, fiecare putând să se situeze după bunul lui plac pe scara de valori mergând de la adeziunea totală la refuz sau la îndoiala raţionalistă cea mai severă. La diferite niveluri se plasează fenomenele de credinţă, atitudinile active, participările la ceremonii, adeziunile la secte. Nu suntem siguri că ar fi de ajuns credinţa religioasă clasică sau chiar scientismul pentru a împărţi lucrurile, adică pentru a distinge pe „cel care crede“ de „cel care nu crede“. Cititorul va judeca! Pentru ca el s-o poată face,

redactorii au încercat într-un mod cinstit să creeze o operă sintetică, evitând discursurile sau interpretările fără o bază solid stabilită.



Satan, îngerul Răului
(gravură de Gustav Doré ilustrând Biblia. Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris)

Partea întâi ORIGINILE

Magia şi vrăjitoria în Europa medievală *RICHARD KIECKHEFER*

Pentru majoritatea oamenilor de cultură modernă, a califica un lucru drept „magic“ înseamnă a pune sub semnul întrebării raţionalitatea acestuia. Ştiinţa şi chiar religia pot părea, în felul lor specific, raţionale, în timp ce magia pare să se definească prin iraţionalitate. Totuşi, în contextul culturii medievale, lucrurile erau foarte diferite. A numi o practică sau o credinţă „superstiţie“ ar fi putut-o marca drept produs al ignoranţei sau al deriziunii, când, de fapt, „magia“ implica adesea o formă distinctivă de raţionalitate ale cărei principii teologii, filosofii şi oamenii de ştiinţă se străduiau să le înţeleagă. Magia demonică presupunea o alianţă sinistră cu demonii; cum se putea iniţia o asemenea colaborare şi cum puteau demonii să acţioneze asupra ordinii naturale? Acestea erau întrebările care îi interesau pe teologi. Magia naturală exploata puterile speciale ale naturii. Ce erau aceste puteri, de ce ordin erau relaţiile lor cu forţele obişnuite ale naturii – toate acestea reprezentau pentru filosofi şi savanţi un joc greu de descifrat. Asemenea întrebări frământau creierele cele mai luminate ale Europei medievale – ale unor oameni ca Sfântul Augustin, Albert cel Mare sau Sfântul Toma d’Aquino şi pe ale altor personalităţi mai puţin cunoscute.

In Europa medievală, magia este aproape universal luată în serios. Un ţăran poate crede că vecinul lui i-a vrăjit vaca şi a făcut-o să-şi piardă laptele; un meşter de la oraş poate crede că a fost atras prin farmece de amanta lui într-o aventură amoroasă. Preotul locului, autorităţile municipale, episcopul, teologii şi oamenii de ştiinţă afirmă cu toţii că o asemenea magie este posibilă, cel puţin în principiu. Simpla admitere a acestei posibilităţi deschide poarta unor lumi ale imaginarului şi neliniştii.

De-a lungul întregului Ev Mediu, teologii şi predicatorii scriu despre magie şi legislatorii precizează pedepsele de care sunt pasibile diversele forme de magie. Istoria magiei medievale este un centru de interes la sfârşitul Evului Mediu, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. In ceea ce priveşte magia, ca şi pentru alte subiecte de studiu, arhivele epocii sunt excepţional de bogate – nu numai lucrări împotriva magiei, ci chiar registre documentate despre procese şi manuale explicând cum se poate realiza o largă varietate de artificii magice. Urmărirea judiciară împotriva magiei răufăcătoare se intensifică începând cu sfârşitul Evului Mediu, iar procesele vrăjitorilor din secolul al XV-lea anticipează panica vrăjitoriei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Pentru toate aceste motive, chiar dacă vom cerceta ş i

arhivele mai vechi, ne vom concentra în mod. Special asupra ultimelor secole ale Evului Mediu, în timpul cărora istoria magiei medievale atinge apogeul şi plenitudinea sa.

CONCEPŢIILE MEDIEVALE ALE MAGIEI

Pentru a înţelege cum concepeaˆ europenii Evului Mediu magia, să privim *Etimologiile* lui Isidor din Sevilla. Scrisă în secolul al VII-lea, această operă a influenţat puternic întregul Ev Mediu, iar scriitorii generaţiilor ulterioare repetă sau adaptează adesea concepţia despre magie a lui Isidor. El vorbeşte despre magie ca despre un artificiu oferit oamenilor, în numeroase locuri şi epoci, de către „îngerii cei răi“ sau demoni. El spune *că magi* (magicienii) sânt în general recunoscuţi ca *malefici* (răufăcători) pentru că ei comit crime oribile; perturbă spiritele, ucid oameni prin intermediul farmecelor şi-i înşală prin iluzii. Totuşi, Isidor se ocupă în special de întocmirea listei diferitelor magii dintre care majoritatea sunt variante de divinaţii sau de ghicire a norocului: geomanţia este o formă de divinaţie care utilizează pământul, hidromanţia – apa, aeromanţia – aerul, piromanţia – focul, incantaţia – formulele verbale; haruspiciul implică respectarea orelor, augurii şi auspiciile cercetează zborul, cântecul păsărilor şi alte semne de acest gen, necromanţia reînvie şi chestionează morţii, astrologia judecă după poziţia stelelor şi aşa mai departe. Consemnând în catalogul său aceste diverse feluri de magie, Isidor afirmă că ele provin toate din asocierea nocivă a oamenilor cu îngerii cei răi şi că, în consecinţă, toţi creştinii ar trebui să le evite. El nu dă amănunte despre felul cum practicau magicienii fiecare gen de magie, dar comentariul lui subînţeles ne lămureşte că, dacă magia funcţionează, ea acţionează numai printr-un intermediar demonic – idee pe care Isidor ar fi putut-o descoperi la orice autor dinaintea lui şi, în special, la sfântul Augustin.

Există un scriitor care s-a sprijinit foarte mult pe relatările lui Isidor: teologul Hugues de Saint-Victor care, în secolul al XII-lea, organiza categoriile magiei în ansambluri clare de cinci grupe: *mantica* (incluzând necromanţia şi divinaţia prin cele patru elemente – pământul, aerul, focul şi apa), *mathematica* (incluzând haruspiciile, augurii şi horoscopul), *sortilegium* (cercetarea sorţilor), *maleficum* (vrăjitoria) şi *prestigium* (iluzia). Definiţia autorului pentru *malefici* (vrăjitori) este deosebit de interesantă: „cei care prin descântece, legături demonice sau alte forme de leacuri nelegiuite comit acte oribile cu ajutorul şi prin încurajarea demonului“. Demonii sunt cei care îi inspiră, îi instruiesc şi-i ajută pe magicieni, chiar dacă vrăjitorii despre care vorbeşte Hugues sunt dintre cei care lecuiesc, *remedia,* iar procedeele pe care le menţionează sunt efectiv întrebuinţate pentru a vindeca. Descântecele şi farmecele sunt, într-adevăr, practici curente

în Europa medievală, folosite îndeosebi de vraci, care nu erau, firește, anatomiști ieșiți din universități; aceștia foloseau și *ligatura,* substanțe fixate pe trupul pacientului, o practică la fel de tipică printre metodele de lecuire. Hugues pare să sugereze că și vindecarea, și blestemul pot fi socotite magie; vrăjitorii susțin că vindecă, dar, de fapt, ei provoacă un rău, dacă nu real, cel puțin spiritual.

Judecata lui Dumnezeu prin proba apei
(Codex Lambacensis, secolul al XII-lea)

La mijlocul secolului al XV-lea, Johann Hartlieb vorbește mai amănunțit despre magie în *Cartea artelor interzise,* scrisă în germană. Harllieb fusese el însuși un adept al anumitor arte oculte, dar se convertise, cel puțin pe față, recunoscând că erau demonice și neîngăduite. În timp ce oferă informații importante despre cum funcționează aceste arte, ne previne la fiecare pas că sunt malefice și trebuie să le evităm. El scrie cartea la cererea margrafului Johann de Brandenburg-Kulmach, cunoscut sub numele de „Alchimistul", și, retractându-și studiul, dorește să satisfacă marea curiozitate a margrafului, dar și să-l convingă să nu practice artele în chestiune. De fapt, el îl sfătuiește pe prinț să interzică pe pământurile lui aceste practici. După convertire, Hartlieb manifesta un viu interes pentru demistificarea artelor oculte și, de multe ori, îi căuta pe cei care se pretindeau a fi experți pentru a le pune întrebări. El evocă, de exemplu, convorbirea sa din 1447 cu o vrăjitoare din Heidelberg. Întrebând-o cum provoacă grindina, ea îi răspunde că mai întâi îl

reneagă pe Dumnezeu şi toate elementele creştine, apoi cheamă demonii într-un loc secret, unde le oferă jertfe. Demonii declanşează atunci grindina atât de dorită. Cu toate că Hartlieb foloseşte în general termenul de „arte interzise“ în locul celui tradiţional de „magie“, el îşi organizează studiul în jurul categoriilor magice moştenite de la Isidor, iar lectorii erudiţi recunosc că Hartlieb scrie în tradiţia literaturii antimagice care poate fi urmărită înapoi în timp până la Isidor.

Pentru Isidor, Hugues şi Hartlieb, magia nu funcţionează, dacă funcţionează, decât datorită demonilor care o inspiră, o explică oamenilor şi, fapt şi mai important, care împlinesc acţiunile dorite. Magicienii pot pretinde mult şi bine că-şi ating scopul prin recitarea descântecelor, străpungerea figurilor de ceară reprezentând victima, prin îngroparea substanţelor vrăjite sub pragul caselor şi prin orice alt fel de operaţiune de acest ordin, pentru că, după opinia unor scriitori ca Isidor şi Hartlieb, riturile magicienilor nu sunt decât semnalele destinate demonilor chemaţi să le împlinească dorinţele.

A contrario, timp de secole, s-a considerat drept lucru ştiut că lumea naturală conţine puteri ascunse sau „virtuţi oculte“ care pot provoca efecte miraculoase. Aceste puteri sunt puţin cunoscute, greu, practic imposibil, de explicat în termenii obişnuiţi ai legilor naturii. Chiar în Antichitate, scriitori ca Pliniu cel Bătrân abordau în operele lor chestiunea magiei: un anumit peştişor numit *echeneis* avea puterea să oprească în loc o navă enormă; sângele unei capre putea să spargă un diamant; numeroase plante şi geme erau folosite de magicieni în diverse scopuri. Sfântul Augustin cunoştea aceste puteri ale naturii şi majoritatea oamenilor instruiţi, din Evul Mediu până în timpurile modeme, au crezut în ele, dar abia în secolul al XIII-lea s-a aplicat acestor fenomene termenul de „magice“. Guillaume d'Auvergne face tot ceea ce poate pentru a împământeni acest termen: când unul dintre personajele lui Chaucer evoca „magia naturală“, el era foarte convins de ceea ce spunea. La sfârşitul secolului al XV-lea, Marsilio Ficino scria pe larg despre puterile magice emanând de la stele sau de la planete, depozitate în plante, geme etc. Şi aflate la dispoziţia omului. După opinia lui, aceste puteri magice ascunse în sânul naturii sunt daruri ale lui Dumnezeu şi un ecleziast ca el poate să se ocupe de cercetări magice, chiar dacă cei care-l critică gândesc altfel.

Două concepţii fundamentale se confruntă deci în Europa medievală. Magia demonică implică invocarea diavolului în diferite scopuri: diavolii pot fi chemaţi pentru a ne informa cu privire la viitor sau afaceri tainice, pentru a face rău duşmanilor, incitând la ură sau la iubire, precum şi pentru diverse alte motive. Magia naturală poate îndeplini aceleaşi acţiuni, dar în loc să se sprijine pe ajutorul demonilor, ea exploatează virtuţile oculte ale naturii. Magia demonică intră în sfera religioasă şi presupune noţiuni religioase asupra lumii

spiritului, cu toate că, într-o perspectivă ortodoxă, acest lucru poate fi socotit o pervertire a religiei. Magia naturală este de fapt un fel de ştiinţă – ştiinţa care se ocupă de puterile oculte mai mult decât de cele manifeste. Antropologii actuali fac în mod obişnuit diferenţa între magie şi religie, pe de o parte, şi între magie şi ştiinţă, pe de altă parte, dar în Europa medievală magiile demonice şi naturale sunt cuprinse în sistemele religioase şi ştiinţifice.

Inutil să mai spunem că linia de demarcaţie dintre magia demonică şi magia naturală este vagă şi discutabilă. Efectele atribuite de unii puterilor naturale pot fi atribuite de alţii demonilor. Jean Vincent, care a scris în jurul anului 1475 un tratat *Contre les arts magiques et ceux qui disent que ces artifices n'ont aucune efficacité,* crede că magia depinde de ajutorul diabolic. „Există, far i îndoială, puteri miraculoase în ierburi, pietre şi ape, pe care demonii le pot folosi pentru a produce efecte necunoscute semenilor, realizând pulberi sau poţiuni pe care le oferă vrăjitorilor în urma unui pact semnat cu ei. Dar, pentru că aceştia se laudă că pot întrerupe, prelungi sau accelera după placul lor efectele unor asemenea poţiuni sau pulberi, evident că pactul cu demonul este mai eficient în aceste lucruri decât orice putere activă a unui obiect folosit în mod natural."

Alţii sunt mai înclinaţi să atribuie efectele magice unor virtuţi oculte ale naturii, în orice caz, dacă l-am fi întrebat pe un european al acelor vremuri ce semnifică termenul „magie", am fi primit unul sau altul dintre aceste răspunsuri: magia este invocarea demonilor sau magia este exploatarea puterilor oculte ale naturii pentru a-şi îndeplini propriile scopuri.

O definiţie categorică şi explicită a magiei nu interesează, fireşte, decât elita instruită. În realitate, termenul „magie" este în mod esenţial un termen clasic erudit: numai persoanele serios instruite folosesc cuvintele latine *magica* şi *artes magicae* (arte magice), într-un vocabular generic standard, desemnând magia naturală şi pe cea demonică. Nu există totuşi niciun motiv să presupunem că aceste definiţii elaborate ale magiei diferă, într-adevăr, de ceea ce înţeleg oamenii simpli prin termenii respectivi de „vrăjitorie", *sorcellerie, witchcraft* şi *Zauberei,* cuvinte care reprezintă, toate, bogate conotaţii ale domeniilor de semnificaţie învecinate cu cele ale cuvântului *magica.* Teologii nu sunt singurii care ne asigură că demonii pot fi invocaţi şi nici filosofii nu sunt singurii care cred că natura este depozitara unor puteri secrete şi miraculoase (adesea sinistre). Toată lumea, sau aproape, în Europa medievală, credea în existenţa acestor puteri misterioase, cu toate că persoane diferite foloseau instrumente conceptuale deosebit de variate în efortul lor de a le explica.

Ne este mai greu să cunoaştem percepţiile analfabeţilor, din cauză că vocile lor nu ajung la noi decât prin intermediul celor care ştiu să

scrie. Mărturiile literaturii vemiculare şi ale documentelor de justiţie sugerează totuşi că tipul de magie cel mai de temut constă în utilizarea unor mijloace misterioase şi nedrepte pentru a ataca un vecin ostil sau pe duşmani. De fapt, noţiunea de operaţii specific pozitive în magie – în mod deosebit distincţia între vindecarea magică şi tot restul – pare totuşi să desemneze o concepţie proprie observatorilor instruiţi. În orice caz, atât şcolitul cât şi ignorantul puteau să se mire că operaţii magice secrete, în sine anodine şi uneori ridicole, ar putea proveni de la nişte puteri întunecate şi terifiante. Teologii şi filosofii dau explicaţii raţional elaborate pentru a exprima această disproporţie între cauze şi efecte, dar percepţia, uimirea şi teama sunt împărtăşite de majoritatea oamenilor epocii.

MAGIA MEDICALĂ ŞI PROTECTOARE

Când Hugues de Saint-Victor desemna anumite „remedii“ drept magice, se gândea, evident, la descântecele de leac şi la folosirea misterioaselor substanţe curative. Descântecele păreau magice pentru că vorbele care le însoţeau deţineau o putere ocultă. Cuvintele în sine puteau uneori favoriza o vindecare, dar era greu, de fapt imposibil, să se explice exact procesul şi, din acest motiv, puterea acestor cuvinte se numea „secretă“ sau „ocultă“. Ierburile şi anumite organe ale animalelor puteau, de asemenea, să vindece sau să ferească de boală, într-un fel greu de descifrat. Un medic cunoştea uneori modul în care acţionau diferite medicamente: o planta umedă şi caldă, de exemplu, putea vindeca, după opinia lui, o boală provenind dintr-un exces de uscăciune şi de frig. Dar dacă puterea plantei era ocultă, el nu putea decât să se întrebe dacă această virtute nu se datora, eventual, influenţelor astrale. Numeroase remedii populare cereau respectarea perioadelor şi a semnelor astrale: anumite ierburi, de exemplu, deţineau virtutea de a vindeca demenţa dacă erau legate într-o pânză roşie şi aşezate pe capul bolnavului, sub semnul astral special al lunii crescătoare. Vraciul se baza mai ales pe indicii simbolice pentru a defini puterile oculte ale plantelor şi ale altor obiecte naturale: dacă o plantă semăna cu un ficat sau numele ei evoca termenul „ficat“ (cazul „hepatitei trilobate“: *liverwort* în engleză), ea putea ajuta, fără îndoială, în lupta împotriva bolilor de ficat. Organele unui animal mascul erau mai puternice decât cele ale unei femele, căci se considera că ele adăugau forţa caracteristică masculinităţii. Adeseori vraciul trebuia să respecte anumite tabu-uri rituale: se întâmpla, de exemplu, să i se ceară culegătorului de ierburi să păstreze tăcerea absolută, să nu aibă relaţii sexuale înainte de cules sau să nu folosească accesorii de metal.

Anumite descântece de leac erau identice cu rugăciunile şi binecuvântările şi ne-ar fi foarte greu să depistăm elementele proprii

magiei. Când rugăciunile obişnuite creştine sau versetele biblice erau transcrise pe frunzele plantelor sau copiate şi purtate cu sine pentru a feri de nenorocire, majoritatea scriitorilor puteau numi aceste practici mai degrabă superstiţie decât magie, dar distincţia este departe de a fi absolută. Astfel, rugăciunile şi alte formule pioase puteau fi combinate cu vorbe considerate deţinătoare ale unor virtuţi magice inerente. Un descântec care o ajuta pe femeie să nască amesteca, de exemplu, cuvintele care însoţesc semnul crucii (în latină) cu următoarele cuvinte: *„Lazarus, veni foras" ' (*Ioan 11: 43), apoi adăuga: „C*hristus + stonat + lesus predicat + Christus régnit + erex + arex + + rymex + Christi eleyzon + eeeeeeeee". C*uvântul *régnit (*domnie) sugerează evident cuvântul re*x (*rege) care generează atunci seria er*ex + arex + rymex. P*entru a se obţine efectul dorit, formulele de acest tip trebuie să conţină o putere proporţională cu semnificaţia lor: cuvintele şi combinaţiile lor aveau un efect curativ, chiar dacă nu însemnau nimic în limbajul cel de toate zilele. Alte farmece invocau puterea unor personaje şi evenimente sacre. Dacă scopul descântecului era să stăvilească un şuvoi de sânge, el putea evoca pe Isus în Iordan – râu întrerupt miraculos de israeliţi (Iosua 3:7-17). Un descântec împotriva veninului putea invoca darul lui Ioan Evanghelistul care, conform legendei creştine, a supravieţuit în mod miraculos unei otrăviri.

Descântecele se adresau adesea bolii în sine (poruncind unui chist sau unei febre să plece) sau agentului responsabil de boală (viermele, spiriduşul, piticul sau diavolul văzut ca agent al bolii). In acest caz, descântecele aveau aceeaşi formă ca exorcismele; implorau sau exorcizau (adică porunceau bolii sau agentului ei să-l părăsească pe pacient). In mod frecvent, descântecele erau însoţite de folosirea unor medicamente, acţiunile putând fi combinate între ele: pentru a vindeca de muşcătura unui animal turbat, un manual de gestiune menajeră din secolul al XIV-lea sugera administrarea unei coji de pâine pe care trebuia să se scrie următoarele cuvinte: *+ bestera + bestie + nay + brigonay + dictera + sagragan + + es + domina +fiat +fiat +fiat.* Majoritatea oamenilor Bisericii ar fi considerat aceste descântece drept superstiţii. Ele păreau cu atât mai magice cu cât cuvintele erau ininteligibile şi puteau fi luate de cel neîncrezător drept nume de demoni. Ironic, cu cât aceste formule par mai puţin raţionale unui lector modem, cu atât păreau ele mai raţionale oamenilor din Evul Mediu: a recita o serie de cuvinte fără înţeles era considerat un fapt rezonabil (deşi ilicit) dacă acestea erau, de fapt, nume de demoni.

Amuletele de protecţie, asemenea descântecelor, exploatau puterile inerente obiectelor naturale şi cuvintelor. Uneori acelaşi fel de ierburi sau de organe animale consumate pentru vindecarea bolilor erau purtate drept semn de protecţie împotriva bolii şi a altor nenorociri:

ramurile de rozmarin îndepărtau insectele veninoase de la pragul casei şi, purtate cu sine, fereau de duhuri rele. Ungerea cu sânge de leu proteja împotriva tuturor celorlalte animale. Un sul de hârtie pe care erau scrise rugăciuni îl ferea pe cel care-l purta sau îl privea în fiecare zi de moarte violentă prin armă de foc, de falsele mărturii, de boli şi de alte nenorociri; femeia însărcinată care-l ţinea pe pântec năştea fără probleme. Următorul exemplu va ilustra forţa talismanelor protectoare: un manuscris recomanda să se scrie cuvintele: *Sator arepe tenet opera rotas* sub forma unui pătrat (un artificiu cunoscut din Antichitate), cu sângele unei porumbiţe albe, pe un pergament neîntrebuinţat; purtat la mână, acest talisman atrăgea favoarea tuturor persoanelor întâlnite.

Medicina magică nu era, în mod obişnuit, o cauză de urmărire judiciară în sine; dar când starea pacientului se agrava în loc să se amelioreze, vracii erau acuzaţi de a-i fi subminat sănătatea prin nelegiuite practici magice. Când Catherine de Chynal a fost judecată în 1449, în valea Aeste, una dintre acuzaţii susţinea că ea vrăjise şi omorâse un preot venit la ea pentru a fi vindecat de o tumoare în piept. In jurul anului 1340, un inchizitor din Florenţa, Pietro de l'Aquila, acuza diverse persoane de a fi folosit drept tratament leacuri pe bază de ierburi şi descântece. Unul dintre acuzaţi era un doctor ce cumpărase o carte „despre virtuţile plantelor" care, după părerea inchizitorului, conţinea elemente de „necromanţie". Doctorul şi-a mărturisit vina de a fi cumpărat cartea, dar susţinea că aceasta nu era în niciun fel necromantică şi că, dacă ar fi fost, n-ar fi cumpărat-o. In mod normal totuşi, vracii nu se aflau în pericol, în afară de cazul când arta lor putea să fie prezentată ca vrăjitorie în mod credibil – şi, mai mult, în cazul din ţinutul florentin, acuzatul avea să replice atacându-l la rândul său pe inchizitor pentru urmărire fără motiv.

MAGIA CA DIVERTISMENT

Manuscrisele care conţineau prescripţii pentru magia medicală ofereau uneori şi formule magice destinate distracţiei. Majoritatea ideilor contemporane cu privire la magie provin din reprezentaţiile scenice în care magicienii făceau să apară iepuri, tăiau femei în două sau exersau în tot felul de alte iluzionisme. Instituţia iluzioniştilor este o invenţie modernă; tehnicile lor nu s-au dezvoltat decât recent, dar au avut corespondente în Evul Mediu. Scriitorii medievali care se ocupau de magie, precum Isidor din Sevilla, socoteau iluzionismul o formă de magie; în mintea lor, acestea erau, la origine, iluzii demonice realizate prin interferenţa subtilă a simţurilor de percepţie, iar iluzionismul conceput ca distracţie populară putea fi, de asemenea, clasat drept magie sau, cel puţin, apropiat de magie.

Trei tipuri de iluzionism erau cu deosebire populare: animarea

obiectelor (bucăţi de pâine, ouă, inele, farfurii etc.), aparent din propria lor voinţă; producerea unor efecte ciudate cu ajutorul focului, dând iluzia unei lumânări care nu poate fi stinsă; crearea unor efecte neobişnuite din jocuri de lumini, de exemplu, un om intrând într-o casă era făcut să pară că are trei capete. Anumite iluzionisme sunt rezultatul unor tehnici simple. Astfel, mercurul şi salpetrul sunt materiale standard care pot face obiectele să salte; uneori, reţetele date în manuscrise par prost acordate cu efectele dorite: dacă cineva îşi propunea să-şi facă publicul să creadă că unii oameni au trei capete, aprinderea unei lumânări din peri de măgar impregnată cu măduva osului umărului drept al unui măgar nu pare să fie un procedeu foarte evident, în timp ce un aranjament inteligent de lămpi obişnuite poate produce efecte interesante din jocul umbrelor.

Asemenea iluzionisme puteau fi create la Curte sau pe proprietăţile private obişnuite. Ele nu reprezintă un fenomen cultural important, dar sugerează o dimensiune a magiei pe care trebuie s-o reţinem: magia putea fi luată în serios, dar tot ea putea, de asemenea, să se ocupe de iluzionisme sau să fie în principal – de fapt în exclusivitate- ludică. Chiar magia explicit demonică, pe care o vom studia mai departe, ar putea fi abordată ca un gen de divertisment sinistru luat în serios, fără îndoială, atât de victimele potenţiale cât şi de autorităţi, dar destinat, într-o măsură foarte largă, să dea fiori celor care o practicau, adesea tineri. Keith Thomas are cu siguranţă dreptate când compară o asemenea activitate cu aceea a consumării drogurilor la studenţii moderni de astăzi: este, în orice caz, o dimensiune a acestei forme şi a altor numeroase forme de magie.

DIVINAŢIA

Am putea crede că ghicirea norocului nu intră în cadrul magiei, dar scriitorii medievali care au definit magia au inclus în ea diverse tipuri de divinaţie, pentru că se întâmpla adesea ca vracii oficiali să fie şi ghicitori.

La modul general, putem distinge o divinaţie naturală şi una experimentală. Divinaţia naturală observă şi interpretează semnele care apar fără un efort deliberat: visele, cântecul şi zborul păsărilor, liniile mâinilor, fazele lunii, cometele, furtunile şi alte preziceri erau adesea considerate semne de noroc sau de nenoroc. Divinaţia experimentală, pe de altă parte, cere o acţiune deliberată, cum ar fi aruncarea zarurilor pentru a obţine un sfat în iubire sau aşezarea verbinei la capul pacienţilor pentru a se afla dacă vor trăi sau vor muri. Această distincţie între divinaţia naturală şi cea experimentală nu este numai una de rutină: ea reprezintă activităţi sensibil diferite. Divinaţia naturală implică o atenţie specială faţă de semnele mediului înconjurător – un obicei care poate prezenta interes, dar care poate

deveni cu uşurinţă o obsesie. Când Venancius de Moerbeke insista asupra faptului că semnele naturii trebuie luate în serios, el exprima cu gravitate ideea că viaţa omului este plină de pericole la care el trebuie să fie mereu atent. Divinaţia experimentală apare totuşi ca fiind cea mai propice distracţiei, semănând puţin cu jocurile de societate, cum ar fi folosirea la întâmplare a unui joc *oui-ja.* Cei care i se opun o pot considera un pericol serios, dar cei care o practicări atribuie un evident caracter ludic.

Anumite forme de divinaţie experimentală pot fi, cu siguranţă, abordate ca utile şi deloc frivole. Astfel, victima unui furt ar putea să vadă hoţul în vis dacă doarme cu o floarea-soarelui la căpătâi; o persoană adormită ar putea răspunde la toate întrebările dacă inima şi laba stângă ale unei broaşte îi sunt ţinute suspendate deasupra gurii. O altă tehnică populară pentru a da de urma unui hoţ, parodiată în *Decameronul* lui Boccaccio, era împărţirea unei pâini special preparate (pe care erau înscrise formule elaborate) diverşilor suspecţi, în credinţa că hoţul ar fi incapabil s-o înghită.

Execuţii ale ereticilor şi vrăjitoarelor prin spânzurare, decapitare şi ardere
(gravură din secolul al XVI-lea ilustrând o lucrare a lui Joos De Damhouder)

Predicatorii şi alţi moralişti nu obosesc niciodată condamnând diversele forme de divinaţie. Ei vor să acrediteze ideea că aceste forme fac parte din expresiile cele mai obişnuite ale magiei, a căror naivă popularitate îi îndemna la acele permanente exhortaţii invitând la încetarea practicării lor. Totuşi, autorităţile responsabile de urmăririle

judiciare par să fi avut o atitudine mai degrabă tolerantă cu privire la divinaţie în general, iar ghicitorii nu riscau să se trezească în faţa judecătorilor decât în condiţii cu totul particulare. Îndrăzneala de a prezice moartea unui monarh putea fi considerată un fapt de trădare şi se dovedea periculoasă, oricare ar fi fost epoca. Apoi, ghicitorii dădeau ei înşişi semnalul contraatacurilor când vicleşugurile lor desemnau oameni nevinovaţi drept hoţi. În al treilea rând, ghicitorii se aflau într-un mare pericol dacă erau suspectaţi de divinaţie prin conjurarea demonilor. Astfel, în 1401, i se ceruse unei femei din Geneva să indice pe cel care furase anumite bunuri ale clienţilor ei, şi unul din mijloacele de divinaţie era o bucată de pâine aşezată pe masă pentru a o vedea dacă se mişcă la rostirea numelui adevăratului hoţ. Acest fel de divinaţie era practicat în multe locuri: a face să salte *o,* firimitură de pâine nu era neapărat numai o sursă de distracţie, în cazul de faţă însă, femeia a fost acuzată că ar fi mers prea departe, invocând demonul care i-ar fi şoptit numele hoţului şi împrejurările furtului. Dar, când persoanele pe care le numise au fost prinse, acestea s-au dovedit nevinovate. Rezultatul procesului nu este cunoscut. Totuşi, dacă o falsă acuzaţie de furt putea atrage consecinţe serioase, vina de a fi invocat demonii era mult mai gravă.

VRĂJITORIA

Formele de magie folosite pentru a vindeca şi proteja pot sluji, de asemenea, la provocarea unui rău. Asemenea farmecelor, blestemele se referă la persoane, obiecte sau evenimente sacre în calitatea lor de prototip al efectului dorit; un blestem deosebit de nelegiuit, de exemplu, pretindea să se facă atâta rău în capul victimei pe cât a suferit Maria născându-l pe Isus. Dacă ingestia sau punerea în contact cu substanţele magice pot vindeca, ingestia sau contactul cu alte materiale magice pot vrăji. Magia este atunci „albă“ sau „neagră“, după scopul fixat, dar formele de bază sunt aceleaşi în ambele cazuri.

Unul din scopurile cele mai frecvente ale vrăjitoriei este să facă rău duşmanilor, rănindu-i fizic sau omorându-i. Aceste scopuri se îndeplinesc uneori prin poţiuni magice, cum s-a întâmplat în cazul unei femei din Appenzel care şi-a ucis vecina cu un măr otrăvii. Diferenţa, în asemenea cazuri, între otrava magică şi otrava obişnuită se stabileşte greu, dar elementul magic este adesea evident. Un preot din dioceza Soisson a fost judecat în 1460 pentru a fi oferit duşmanilor săi o poţiune obţinută din resturile unui broscoi botezat şi hrănit cu ostie sfinţită. Pentru a-şi atinge scopurile, vrăjitorii folosesc adesea imagini magice. Niccolo Consigli din Florenţa, de exemplu, a încercat să rănească pe vecinul clientului său, înfigând ace într-o păpuşă de ceară, sufocând-o în tămâie şi smirnă şi apoi îngropând-o, după inscripţionarea unei alte imagini, înlocui pe unde avea să treacă

victima. Ritualurile de acest gen erau socotite în general „farmece“: ele se aplicau reprezentărilor, luminărilor sau unui alt obiect, după ceea ce voiau să i se întâmple victimei, şi erau însoţite de descântece care explicau semnificaţia ritualului: „Cum se topeşte ceara, aşa să se topească N. De pe faţa pământului.“ Femeile judecate pentru vrăjitorie la Innsbruck, în 1485, fuseseră acuzate de a fi pus în apropierea victimelor săculeţe cu substanţe magice: oase de nou-născuţi morţi nebotezaţi, aşchii din lemnul spânzurătorii, excremente umane etc. O victimă a fost sfătuită, imediat după ce descoperise un săculeţ cu optsprezece asemenea substanţe, să arunce totul pe foc, ceea ce a şi făcut, recăpătându-şi imediat sănătatea.

Diverse forme de magie erotică sunt cel puţin la fel de răspândite. După *Maliens maleficarum,* cea mai cunoscută operă medievală despre vrăjitorie şi magie, apărută în anul 1486, magia erotică era cel mai des întâlnită, pentru că păcatul originar se transmite prin actul sexual, iar Dumnezeu îngăduie deci diavolului mai multă putere în acest domeniu decât în altele. Această magie era socotită vrăjitorie şi era mai grav acuzată în faţa tribunalelor pentru că implica manipularea unei alte persoane şi violarea libertăţii acesteia.

Vorbind la propriu, ar trebui să distingem cel puţin două feluri de magie erotică. Magia iubirii urmărea să suscite sau să restabilească o afecţiune durabilă, adesea între soţ şi soţie. Diverse surse sugerează atingerea acestui scop hrănind persoana cu brebenoc sau râme zdrobite; purtând o piatră de vultur (aetita), o piatră de lună sau un beryl; ascunzând sub pragul casei o bucată de hârtie sau de pergament inscripţionată cu diverse caractere. Magia sexuală este în principiu deosebită de magia iubirii, căci ea are drept scop nu afecţiunea durabilă, ci atracţia sexuală şi gratificarea imediată. Mijloacele întrebuinţate în vederea atingerii acestui scop sunt şi ele variabile: se purta o piatră de allectoriu, o piatră de şoim, măselariţă sau verbină; se scriau anumite caractere cu propriul sânge şi se purta hârtia în sân o perioadă stabilită, după care se atingea cu ea o femeie; se plasa la capul unei femei adormite un caier de lână îmbibat cu sânge de liliac. Un bărbat executat în Lorena, în anul 1408, povestea că folosise cu mult succes diverse băuturi vrăjite, acestea oferindu-i puterea de a întreţine relaţii sexuale cu paisprezece femei într-o singură zi. Uneori, distincţia între magia iubirii şi magia sexuală este totuşi discutabilă. Când se spune că vrăjitorul topeşte o luminare pe care s-a scris numele unei femei, că străpunge sau topeşte păpuşa de ceară care o reprezintă pentru a-i suscita, evident, „amorul“, bănuim că autorul nu face o diferenţă prea riguroasă între iubire şi sex.

Două femei de origine italiană au devenit celebre pentru ştiinţa lor în magia iubirii: Gabrina degli Albeti, judecată la Reggio, în 1375, şi Matteuccia di Francesco, arsă la Todi, în 1428. Gabrina le sfătuia pe

femei să folosească păr pubian şi secreţii sexuale, preparate şi aplicate într-un fel care nu dovedea o delicateţe exagerată din partea ei, pentru a câştiga iubirea soţilor. Cea care i-a urmat, la Todi, avea o clientelă foarte pestriţă: ea a reuşit să-l facă pe un preot să-şi iubească amanta şi să n-o mai bată, rostind un descântec în timp ce topea o imagine de ceară; a sfătuit pe o femeie cum să recâştige iubirea soţului ei pregătindu-i mâncare de ouă magic asortate, iar pe un tânăr cum să-şi facă rivalul impotent stingând şi îngropând o luminare la o răscruce de drumuri.

Alianţele matrimoniale fiind politic vitale şi sensibile, nu ne surprinde să regăsim la Curte exerciţiul acestei magii a iubirii. În 1316, Mahaut d'Artois a fost însărcinat să-i dea lui Ludovic al X-lea un filtru destinat să-i reînnoiască iubirea pentru regină. Din nefericire, în acest caz, poţiunea obţinută din resturi pulverizate de broaşte şi şerpi a avut un efect fatal, şi acesta n-a fost singurul exemplu de otrăvire accidentală care s-a făcut în serviciul iubirii. Când un frate dominican a fost judecat în 1376 pentru a fi furnizat poţiuni, farmece şi reprezentări de ceară, scopul magiei fusese de a-1 păstra pe Eduard al IlI-lea de Englitera îndrăgostit nebuneşte şi total dominat de Alice Perrers.

Totuşi, vrăjitoria putea fi utilizată şi în alte scopuri. Magia privitoare la vreme era relativ răspândită în Elveţia şi în împrejurimile ei. Ea putea să declanşeze furtunile şi să distrugă recoltele. O vrăjitoare judecată la Lucerna, în jurul anului 1480, era acuzată de a fi provocat ceaţa şi apoi o puternică furtună prin săvârşirea ritualului tradiţional Ia malul unei mlaştini; în 1486, o altă vrăjitoare din Lucerna a fost acuzată de a fi declanşat grindina prin folosirea unor ritualuri care utilizau apa. În unele cazuri, vrăjitoria putea, chipurile, să ajute un hoţ: aşa s-a întâmplat când s-a descoperit că un jefuitor de biserici din Gnechwitz folosise ierburi magice pentru a pătrunde în clădirile încuiate. Alteori vrăjitoria era folosită ca pur mijloc de distrugere. O femeie din Lucerna, de exemplu, a făcut să se usuce ceapa din grădina vecinei blestemând-o. Dar teama cea mai mare şi mai răspândită era teama de vrăjitoria care-i afecta pe oameni direct, rănindu-i sau tulburându-le viaţa emoţională.

Urmăririle judiciare împotriva vrăjitoriei au constituit un factor mai mult sau mai puţin constant al arierplanului Europei medievale, dar probele se înmulţesc la sfârşitul secolului al XIV-lea, ceea ce poate fi parţial şi rezultatul unei cercetări mai sistematice a arhivelor. Este posibil ca prigoana să se fi intensificat pentru că procedurile judiciare erau mai eficiente decât în epocile anterioare. Dacă întrebăm de ce anumiţi indivizi se trezeau acuzaţi, descoperim că factorii cei mai importanţi sunt cei referitori la statutul acuzatului în sânul comunităţii sale.

Vrăjitoare aruncând un blestem asupra culturilor unui ţăran (gravură din secolul al XVI-lea)

Bănuiala de vrăjitorie se îndreaptă, în general, spre acei oameni îndelung marginalizaţi în satele sau oraşele lor şi a căror reputaţie de răufăcători şi vrăjitori sporeşte gradat pe o perioadă foarte lungă. Când Dorothea Hindremstein a fost judecată pentru vrăjitorie la Lucerna, în 1454, ea avea deja, de foarte mult timp, reputaţia respectivă în comunitatea ei. Într-o zi, ea s-a certat cu o vecină şi a proferat o vagă ameninţare; când copilul vecinei s-a îmbolnăvit, boala a fost socotită drept rezultat al răutăţii ei. Alte vecine încercau s-o evite, dar dacă intrau în contact cu ea, descopereau că era certăreaţă; toate nenorocirile care se abăteau ulterior asupra lor puteau fi puse pe seama vrăjitoriei. Perrenet Giroul a fost şi el judecat în 1492 la Verrières (cantonul Neuchâtel, în Elveţia), tot după o lungă istorie tensionată cu vecinii săi, bănuit fiind că ar fi vrăjit animalele. Şi când o femeie, pe nume Oberhuserin, a fost adusă în faţa tribunalului de vecinele ei din Kriens (cantonul Lucerna), în jurul anului 1500, ea avea deja de mult timp reputaţia că vrăjeşte animalele. De mai multe ori, vecinii ei încercaseră să-i oprească activitatea consultând vraci, vrăjitori şi ghicitori locali, dar fără succes. Semnificativ este faptul că familia acesteia sosise de curând la Kriens, într-o epocă de expansiune

şi mobilitate socio-economică, şi rămăsese mai retrasă, neîncuscrindu-se cu localnicii; prosperitatea ei relativă era cel puţin una din cauzele fricţiunilor cu vecinii, tensiunile agravându-se pe măsura trecerii anilor şi atingând paroxismul în epoca prigoanei.

MAGIA ASTRALĂ ŞI NECROMANŢIA

Magia naturală, fie că vindecă sau că face rău, implică un minimum de elemente astrologice rudimentare: ea se practică în perioada lunii crescătoare sau descrescătoare, sub semnul unor constelaţii specifice şi mulţi cred că magia naturală provine, cel puţin indirect, de la puterea care emană din corpurile cereşti. Cazul extrem al acestei tendinţe este reprezentat de ceea ce unii numesc magia astrală, în care apelul la forţele cereşti era dominant şi explicit. În Occident au circulat mai multe tratate arabe de magie astrală, la începutul şi la sfârşitul Evului Mediu. Opera unui scriitor care a trăit în secolul al XI-lea, Thabit ibn Qurra, de exemplu, indica modul de folosire a reprezentărilor din metal purtând semne astrologice pentru atingerea diverselor scopuri – cum să scapi de scorpioni sau de alte insecte, cum să chemi norocul sau nenorocul asupra unui oraş sau a unui ţinut, cum să obţii puterea şi favorurile Curţii etc. Una din cele mai complete şi mai importante culegeri de magie astrală, răspândită în secolul al XlII-lea prin traducerea sa latină, *Picatrix,* era un volum substanţial conţinând lungi liste de substanţe magice şi de instrucţiuni pentru folosirea diverselor semne astrale, fumigaţii şi rugăciuni adresate planetelor. Uneori *Picatrix-ul* vorbeşte despre posibilitatea de a constrânge demonii asociaţi stelelor şi planetelor, dar încrederea cea mai mare se acordă, de-a lungul întregii opere, puterilor corpurilor cereşti, chiar mai mult decât spiritelor guvernatoare sau numai legate de aceste corpuri.

Astfel, fiecare formă de magie, inclusiv magia astrală, este reprezentată fie ca magie naturală, fie ca magie demonică. Pentru Isidor din Sevilla şi cei care-i urmează tradiţia, a numi aceste practici „magice“ însemna a spune despre ele că erau opera diavolului; dar un. /nare număr de oameni credeau altceva şi atribuiau efectele unei asemenea magii puterilor oculte ale naturii. Cazul este foarte diferit dacă studiem ceea ce oamenii de la sfârşitul Evului Mediu numeau „nigromanţie“ (după latinescul *niger,* care înseamnă „negru“) sau „necromanţie“. Termenul „necromanţie“ se referă, la origine, la chemarea umbrelor morţilor pentru a le cere informaţii. Mai târziu, în Europa medievală, cuvântul a fost adesea rostit „nigromanţie“, ceea ce revelează într-un fel forţa expresiei „magie neagra“, dar termenul va ajunge să desemneze, în cele din urmă, explicit, magia demonică.

Nu avem niciun motiv să ne îndoim de faptul că anumite persoane încercau într-adevăr să-i invoce pe demoni: posedăm nu numai registrele judiciare şi relatările fictive ale autorilor unor asemenea

activităţi, ci chiar manuale care explicau modul lor de realizare. Toate probele sugerează că membrii clerului inferior erau cei mai tentaţi să experimenteze necromanţia – mai ales membrii clerului celui mai de jos, tineri care făceau parte din ordinele inferioare (ca exorcist, de pildă) şi uneori rânduiţi călugări sau fraţi. Erau feţe bisericeşti cunoscătoare ale latinei, cerută pentru recitarea descântecelor ajunse până la noi, numai ei ştiind să practice ritualuri cum era cel al exorcismului, de exemplu. Dacă ştiau să scoată demonii cuibăriţi în fiinţe, ei puteau folosi ritualuri aproape identice pentru a-i chema. De fapt, în practica medievală, termenii „conjuraţie“ şi „exorcism“ puteau fi înlocuiţi unul cu altul.

Necromanţii erau interesaţi în special în atingerea a patru scopuri: ei erau adesea însărcinaţi să ucidă; încercau să influenţeze mintea şi voinţa, incitând la ură sau la iubire, provocând favoruri, constrângând la săvârşirea unei acţiuni specifice sau stricând minţile; ei afirmau că pot crea iluzii precum o barcă sau un cal transportând o persoană, demoni oferind un festin presărat cu distracţii sau un mort părând să învie; şi, în mod curent, ei cereau unui spirit să se înfăţişeze unui tânăr în oglindă sau pe alte suprafeţe reflectante pentru a răspunde la întrebări privind viitorul sau anumite afaceri tainice.

Ei începeau adesea prin a desena cercuri pe pământ sau pe podea, în interiorul sau în exteriorul cărora înscriau caractere menite să atragă spiritele conjurate. Apoi îşi recitau incantaţiile, implorând demonii să apară sub o formă paşnică şi să le împlinească voinţa prin puterea persoanelor, obiectelor şi evenimentelor sacre. În timpul acestor ritualuri, ei aduceau jertfe demonilor sub forma unei păsări încoronate numită pupăză, celebrând astfel rituri de vrăjitorie (înfierbântând pietre şi îngropându-le, topind lumânări etc.) pentru a favoriza succesul. Respectau numeroasele reguli tradiţionale ale magiei astrale; foloseau tămâie sau alte feluri de fumigaţii pentru a atrage spiritele, iar incantaţiile se rosteau în perioade determinate astrologie. În vederea acestor ritualuri se abţineau, un timp bine precizat, de la relaţiile sexuale, supunându-se unui cod de puritate rituală. In afara mărturiilor acuzaţiilor judiciare, dispunem cu privire la toate aceste proceduri de manualele necromanţilor.

PROCESELE NECROMANŢIEI

în timp ce prigoana împotriva vrăjitoriei obişnuite era un fenomen mai mult sau mai puţin constant, chiar dacă în vechea societate medievală ea pare să se intensifice, necromanţia nu atrăgea atenţia publică decât în anumite perioade. Ea devine un subiect de nelinişte deosebit de răspândit în jurul anului 1320. În anul 1323, după cum povesteşte un cronicar, un grup de călugări şi canonici rânduiţi la Château-Landon (Seine-et-Marne) împreună cu un mirean au încercat

să-l invoce pe demonul Berith. Ei au închis, în acest scop, o pisică într-o cutie şi au îngropat-o la o răspântie de drumuri, în intenţia de a o dezgropa peste trei zile şi de a folosi fâşii din pielea ei pentru a construi un cerc în interiorul căruia să-şi practice incantaţiile. Totuşi, înainte de scurgerea celor trei zile, câinii au adulmecat pisica îngropată, iar complotul a atras atenţia autorităţilor, care au oprit imediat întreaga acţiune. Câţiva ani mai târziu, un frate carmelit, pe nume Peter Recordi, a fost judecat la Carcassonne pentru folosirea reprezentărilor de ceară şi a incantaţiilor destinate să seducă femeile; printre alte rituri, el jertfea un fluture diavolului şi, când împungea imaginile de ceară în stomac, ţâşnea sânge. În acelaşi deceniu, în 1324, aristocrata Alice Kyteler a fost acuzată la Kilkenny, în Irlanda, că ar fi întreţinut un spiriduş, numit Robert Artisson, care practica rituri diabolice, si că şi-ar fi ucis trei soţi şi nenorocit pe un al patrulea prin vrăjitoriile ei.

Multe din aceste procese de necromanţie de la începutul secolului al XI V-lea aveau implicaţii politice. Cardinalul Francesco Caetani a fost acuzat în 1316 pentru că i-ar fi consultat pe magicieni, care acceptaseră să folosească o combinaţie de imagini magice şi necromanţia pentru a se răzbuna pe rege şi pe alte persoane cărora el avea să le reproşeze ceva. În acelaşi an, Ioan al XXII-lea a fost înscăunat papă şi a devenit rapid obsedat de pericolul pe care-l reprezentau necromanţii pentru creştinătate în general şi pentru el în special. În 1317, episcopul Hugues Géraud de Cahora a sfârşit pe rug pentru a fi complotat împotriva papei Ioan al XXII-lea, voind să-l ucidă prin utilizarea reprezentărilor de ceară. Membrii grupului folosiseră aceste reprezentări furnizate de un evreu, le botezaseră, le înfăşuraseră în pergament pe care scriseseră blesteme, apoi le ascunseseră în bucăţi de pâine, pentru ca ele să intre pe ascuns în palatul papal. În 1320, unul din cardinalii papei Ioan a ordonat inchizitorilor pontificali să-i descopere pe autorii unor asemenea practici; şase ani mai târziu, pontiful a emis bula *Super illius specula,* în care deplângea răspândirea unei asemenea magii, ordonând arderea manualelor de magie. La puţin timp după aceea, Matteo şi Galezzo Visconti au fost acuzaţi de a-1 fi invocat pe diavol, făcând un pact cu el şi folosind o imagine în argint a papei (completă, cu organele genitale şi purtând simboluri şi nume de demoni), pentru a-1 duce la pierzanie.

Deosebit de interesant, pentru darea de seamă a procedurilor sale, ni se pare a fi un proces din anii 1323-1324 implicând un „nigromant“ din Coventry, pe nume Meşterul John din Nottingham, care se asociase cu un oarecare Robert le Mareschal cu scopul de a-1 ucide pe regele Eduard al II-lea, pe stareţul de la Coventry, ca şi pe alte personalităţi de seamă. Ei fuseseră, chipurile, solicitaţi de un grup de

orăşeni care protestase împotriva opresiunii stareţului şi a clicii sale. Magicienii au fabricat mai întâi o imagine de ceară experimentală şi i-au împuns fruntea cu un ac de fier, provocând urletele dezlănţuite ale persoanei vizate. Când acul a fost scos şi înfipt în inima imaginii, victima a murit. După acest succes, magicienii au devenit nerăbdători să utilizeze trucurile împotriva adevăratelor victime. Dar Robert pare să fi devenit reticent în acest moment, depunând mărturie împotriva lui John; cei doi au fost arestaţi şi totul se încheie aici.

Un nou acces de nelinişte publică privind necromanţia şi-a făcut loc la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea. La fel ca la începutul secolului al XIV-lea, necromanţia era invocată în procese implicând persoane publice de prim-plan. Astfel, mai mulţi necromanţi au fost acuzaţi de a fi provocat izbucnirea sau agravarea nebuniei regelui Franţei, Carol al VI-lea. De exemplu, în 1397, doi fraţi augustini, cunoscuţi pentru dibăcia lor în ştiinţele oculte, au fost trimişi să-l vindece pe monarhul pe care-l declaraseră victima vrăjitorilor. Când li s-a cerut să precizeze numele vrăjitorului vinovat, ei l-au indicat pe fratele regelui, Ludovic d'Orléans. Bănuiala s-a întors de data aceasta împotriva fraţilor augustini, care s-au declarat vinovaţi de vrăjitorie şi invocare a diavolului. Nici măcar papii nu erau scutiţi de suspiciuni: la Conciliul de la Pisa în 1409, Benedict al XlII-lea a fost acuzat de un mare număr de ofense, incluzând consultarea necromanţilor şi a ghicitorilor.

In jurul anului 1400, necromanţia a devenit centrul de interes şi de nelinişte printre teologi, chiar în mai mare măsură decât la începutul secolului al XIV-lea: în 1398, profesorii de teologie de la Universitatea din Paris au emis o serie de articole condamnând necromanţia şi alte forme de magie; patru ani mai târziu, Jean Gerson, unul dintre cei mai distinşi teologi ai epocii, extinde această condamnare în tratatul său *Des erreurs concernant les artifices magiques,* iar în 1412, teologul Johann de Francfort scrie un tratat despre pretenţiile şi pericolele necromanţiei.

Necromanţia implică adesea colaborarea între necromanţi şi clienţi. Astfel, în 1419, Jeanne de Navarra a fost ea însăşi acuzată de a fi folosit, prin confesorul ei franciscan, „vrăjitoria şi necromanţia" în scopul de a-1 ucide pe fiul ei vitreg, Henric al V-lea de Englitera. Un pic mai târziu, Eleanor Cobham, ducesă de Gloucester, pare să-l fi consultat pe meşterul Roger Bolingbroke pentru a-i prezice viitorul, în speranţa că soţul ei, ducele, îi va succeda monarhului domnitor, Henric al VI-lea. Bolingbroke, un om educat la universitate, era foarte cunoscut prin studiile sale de astrologie şi magie şi, evident, folosea cu plăcere necromanţia pentru a prezice viitorul. El pretindea că îşi asociase un preot pentru oficierea liturghiei. În timpul ritualului folosea un fotoliu special, decorat cu imagini oculte, pe care se aşeza,

cu sabia şi sceptrul în mână. Era acuzat de a fi topit o imagine de ceară a Regelui. Condamnat pentru necromanţie trădătoare, în 1441 a fost spânzurat, sfârtecat, decapitat şi tăiat în bucăţi, în timp ce ducesa a fost condamnată la o serie de procesiuni de penitenţă şi la închisoare pe viaţă. Margery Jourdemain, alias „vrăjitoarea din Eye“, pe care ducesa o consultase de-a lungul anilor şi care-i procurase băuturi vrăjite pentru a întreţine iubirea ducelui, a fost şi ea executată.

Ecleziaştii care practicau necromanţia ca nişte amatori o foloseau adesea pentru a câştiga afecţiunea (sau măcar favorurile sexuale) ale femeilor, cum a fost cazul lui Peter Recordi. Un preot din Tournai a încercat să seducă o tânără combinând o imagine magică şi invocarea demonilor al căror nume avea să-l dezvăluie în cartea sa de necromanţie. Iar un om numit Géraud Gassendi, judecător la Carcassonne în 1410, era renumit pentru că invoca demonii, în special pentru a obţine iubirea magică, deşi una din experienţele lui de necromanţie adusese o hoardă de demoni atât de înfricoşători că trebuise să-i alunge aruncând cu pantofii după ei.

Uneori, scopul necromanţiei era de a învăţa de la demoni arta alchimiei. Când cardinalul Francesco Caetani a fost acuzat, în 1316, de a-i fi consultat pe necromanţi, el o făcuse şi cu acest scop. Necromanţii îi promiseseră că vor chema un demon care să-l înveţe cum să fabrice aurul şi argintul, punându-i condiţia să ofere o pupăză ca jertfă adusă demonului. Nu a fost găsită nicio pupăză – ceea ce se pare că necromanţii ştiau, şi folosiseră trucul pentru a câştiga timp, continuând să beneficieze de generozitatea cardinalului. Mai spectaculos a fost cazul lui Gilles de Rais, judecat pentru necromanţie în 1440, după o carieră frumoasă în armata regelui Franţei. Cheltuitor notoriu, Gilles, ajuns la capătul resurselor, s-a orientat spre alchimie, în speranţa de a-şi recâştiga averea; el a angajat necromanţi pentru a conjura demonii şi a-1 ajuta să găsească o comoară.

Avem adesea impresia că necromanţia era considerată un fel de joc – un joc pervers, dar, pentru unii dintre adepţii săi, cu atât mai palpitant cu cât era interzis. Elementul ludic s-a dovedit foarte pronunţat când s-a descoperit, în 1477, că un bărbat din Lucerna se închina, chipurile, unui spirit rău pentru a câştiga, în schimb, la anumite jocuri. Când un escroc, numit John de Ithen, şi-a vândut diavolul personal unui om din Hatfield (Yorkshire), în 1337, şi nu a putut livra marfa, cumpărătorul l-a adus în faţa tribunalului. Judecătorul a îngropat cazul, lăsându-l „ţinuturilor infernale“, unde cei doi aveau să-şi aştepte judecata. Dar, în timp ce necromanţia putea fi considerată o formă sinistră de divertisment, un „flirt“ cu puterile întunericului întreţinut de oamenii care aveau prea mult timp liber şi prea multă sete de emoţii exotice, nu toată lumea îl privea cu degajare, mai ales când se insera într-un context politic.

Exerciţiul sistematic al necromanţiei urmând ritualurile proscrise în cărţi putea fi o activitate mai ales clericală, ceilalţi vrăjitori adăugând tipuri de conjuraţie mai puţin definite în repertoriul lor de tehnici. Mai multe femei din Bale au fost acuzate în 1407 că folosiseră farmece şi „otrăvuri“ pentru a omorî, a îmbolnăvi oameni ori a le câştiga afecţiunea. Ele foloseau variante malefice de farmece invocând puterea sfinţilor sau rănile şi cuiele lui Cristos. Una dintre ele mai folosea şi o carte de magie, făcând apel la incantaţii însoţite de imagini reprezentând demoni roşii, albaştri şi negri, Urmăririle judiciare de la Innsbruck din 1485 s-au ocupat în special de vrăjitorie; aceasta nu era specific demonică, totuşi martorii şi acuzaţii vorbeau uneori de invocarea demonilor pentru a provoca o boală sau pentru a incita la admiraţie; unul dintre martori povesteşte chiar că o vrăjitoare care furase lapte putea fi constrânsă să mărturisească dacă se aşeza o găleată cu lapte pe foc, bătându-l „în numele diavolului“. Iar când Catherine David din Provence a vrut ca tatăl său să-şi dezmoştenească celelalte trei fiice, în 1439, ea s-a dus la un vrăjitor, care i-a procurat o poţiune de la un demon pe nume Barabas, al cărui obicei era să apară sub forma unei pisici negre.

VRĂJITORIE CONSPIRATOARE: DEZVOLTAREA UNUI NOU CONCEPT

Secolul al XV-lea a fost martorul unei noi şi neliniştitoare dezvoltări a conceptului de magie, precum şi al creşterii numărului de urmăriri judiciare a vrăjitoarelor. Noţiunea de angajare a vrăjitoarelor într-o conspiraţie a devenit fundamentală: ele nu erau numai nişte persoane răuvoitoare, utilizând vrăjitoria pentru a face rău vecinilor, ci chiar membre ale unei colectivităţi aliate cu diavolul, care jurase să colaboreze la ruinarea societăţii. Vrăjitoarele se adunau regulat pentru activităţi rituale (numite la început „sinagogi“, iar mai târziu „sabat“), reuniuni care le solidarizau în primul rând între ele, dar şi cu stăpânul lor, diavolul. Ele semnau un pact cu diavolul, îl glorificau şi întreţineau cu el relaţii sexuale. Uneori diavolul le atribuia un semn sau o emblemă pe deget; la una din reuniuni a apărut sub formă de arici şi a zgâriat-o pe Perrussone Gapit la un deget, atât de adânc că aceasta a crezut mai întâi că-i fusese smuls degetul. Ele se duceau şi se întorceau de la reuniunile lor călare pe beţe unse cu substanţe magice sau pe spinarea animalelor. Inspirate, primind în timpul reuniunilor puterea de a comite lucruri rele, se duceau să împlinească voinţa lui Satan în întreaga lume creştină.

Asemenea caracteristici pot fi găsite mai degrabă în procesele ereticilor. In secolul al XV-lea, aceste noţiuni devin mult mai elaborate decât în epoca anterioară. Oamenilor le era teamă de răuvoitori, de leproşi şi de eretici, dar şi mai îngrijoraţi erau din pricina unei

colectivităţi de vrăjitoare care trudeau făcând răul din plăcere, în temeiul unei alianţe perverse cu diavolul.

Ritualurile vrăjitoarelor erau de-a dreptul nelegiuite. Călcau în picioare crucifixul, scuipau pe el, renunţau la credinţa în Dumnezeu şi la creştinism. Profanau obiectul cel mai sacru între toate, ostia binecuvântată, primită la comuniune. Din vremuri străvechi, oamenii păstrau ostia binecuvântată şi o foloseau pentru a-şi proteja animalele de rău sau pentru a se face iubiţi. În secolul al XV-lea, abuzul ritualic al ostiei devine una din formele sacrilegiului atribuit vrăjitoarelor conspiratoare; Anna Vögtlin, judecată la Büren (Cantonul Berna), în 1447, a mărturisit că un demon îi constatase tristeţea şi o reconforta iniţiind-o în compania vrăjitoarelor. Pentru a-şi proba valoarea, ea trebuia să fure ostii binecuvântate din biserică şi să le ofere cumetrelor ei, care le foloseau pentru a comite acte oribile. Odată, ascunsese ostia într-o tufă de urzici unde o fată o descoperise strălucind ca o floare albă. Această relatare constituie o variantă a unei legende existente în diferite colţuri ale Europei: ostia binecuvântată este furată şi profanată (de o vrăjitoare, un evreu sau un alt păcătos), abandonată, apoi descoperită miraculos. Frecvent, ea era găsită sângerând. I se reda onoarea, adesea ridicându-se în acel loc o nouă capelă. Legenda nu este în întregime preluată în sursele privitoare la vrăjitorie, dar ideea că vrăjitoarele profanează lucrurile sfinte şi săvârşesc parodii nelegiuite ale riturilor sacre se integra concepţiei că oamenii secolului al XV-lea se interesau de vrăjitorie.

Începând din anul 1428, de-a lungul întregului deceniu următor, creşterea la o scară foarte mare a numărului proceselor de vrăjitorie a fost decisivă. Urmăririle judiciare s-au concentrat în Franţa de sud-est şi în Elveţia de vest, unde sute de persoane erau puse sub urmărire. Andreas Blauert arăta că procesele în sine nu defineau încă precis conceptul deplin dezvoltat de vrăjitorie conspiratoare, aceasta reprezentând mai degrabă o fază tranzitorie între erezie şi vânătoarea de vrăjitoare. Dar conceptul prinde viaţă în literatura anilor 1430, inspirată de asemenea procese, iar noua concepţie a magiei negre a avut în mod vizibil un impact asupra percepţiei şi prigoanei vrăjitoarelor, desfăşurată ceva mai târziu.

Enores gazariorum, o carte scrisă în jurul anului 1430, se bazează pe noţiuni descoperite în cursul proceselor din această epocă în regiunile francofone. Ea povesteşte cum membrii sectei se adunau în sinagogi şi se închinau diavolului (care apărea, în general, sub forma unei pisici negre), sărutându-i fesele sau anusul. Apoi se hrăneau cu cadavre de copii, uneori cu cele ale propriilor progenituri, pe care le îngropau şi apoi le deshumau. Când luminile se stingeau şi diavolul striga: „Amestecaţi-vă, amestecaţi-vă“, ei se împreunau la întâmplare. Intrau în sectă pentru a se răzbuna, pentru a se distra şi pentru excesele

sexuale – trei motive citate într-un proces de vrăjitorie din acea vreme desfăşurat în Dauphiné. Membrii sectei semnează pacte cu diavolul, scrise cu propriul lor sânge. Într-un mod abominabil (relatarea se face amănunţit), ei obţineau unguente şi pulberi pentru a-i ucide pe oameni sau a le distruge recoltele. Totuşi, asemenea ereticilor, pretindeau a fi pioşi catolici.

O relatare asemănătoare şi aproape contemporană cu cea de mai sus, reprodusă în cronica lui Johann Friind, are pretenţia să descrie pe vrăjitoarele din Valais. După opinia lui Friind, diavolul căuta femei şi bărbaţi necăjiţi, cărora le promitea putere şi bogăţie, lăudându-se că-i va răzbuna pentru toate nedreptăţile îndurate. Totuşi, aceştia erau obligaţi mai întâi să i se închine, să-i aducă jertfe şi să-şi renege credinţa. Apoi, el îi învăţa să zboare călare pe scaune unse cu substanţe magice, să se preschimbe în lup, să se facă invizibili prin anumite ierburi şi să-şi vrăjească adversarii. Dacă săvârşesc fapte bune, se confesează „stăpânului“ lor, datori fiind să facă penitenţă. Ucid şi mănâncă prunci, pe ai lor şi pe ai vecinilor. Distrug recoltele, vrăjesc vacile pentru a le lua mana. Se laudă că ar avea atâţia adepţi. Încât ar putea stăpâni creştinătatea dacă nu i-ar opri nimeni; au fost însă surprinşi la timp, după opinia lui Friind.

In jurul anului 1430, judecătorul laic Claude Tholosan âşi exercita cu vigoare funcţia împotriva vrăjitoarelor din sud-estul Franţei actuale: mai târziu avea să scrie un tratat bazat pe propria lui experienţă. Tholosan nu credea că vrăjitoarele se duceau într-adevăr la acele reuniuni – ele nu o făceau decât în vis –, dar credinţele şi supunerea lor demonstrează fidelitatea faţă de diavol. Opera lui Tholosan defineşte cu o mare claritate participarea judecătorilor laici la primele procese importante împotriva vrăjitoriei.

Panica anilor 1430 nu se va stinge repede: procesele vor fi reluate în sud-estul Franţei, în 1447, şi valuri de urmăriri judiciare se vor succeda în regiunile limitrofe, de-a lungul întregului secol. Chiar dacă vrăjitoarele erau judecate individual, de acum încolo se instaurează credinţa că ele aparţineau unei conspiraţii diabolice. Persecuţia a atins o nouă culme în jurul anilor 1450 şi 1480, când ideea conspiraţiei vrăjitoarelor se răspândeşte rapid spre alte părţi ale Europei: mai întâi în alte regiuni ale Franţei şi Elveţiei, apoi şi în alte ţări. Ideea de conspiraţie se transmitea cu rapiditate dintr-un ţinut în altul. De exemplu, cronicarul Cornelius Zantfliet vorbeşte despre două femei arse pe rug la Köln, în 1456, una pentru a fi ucis un bărbat, cealaltă pentru a fi provocat furtuni distrugătoare. Corespondenţa păstrată demonstrează că autorităţile de la Köln le-au contactat pe cele de la Metz, de unde fugise ultima dintre cele două femei; nu numai că reprezentanţii oraşului Metz au confirmat ceea ce se ştia deja cu privire la această femeie, dar au mai şi adăugat: împreună cu alte

femei, ucisese copii, zburase etc.

Vrăjitoria practicată de vrăjitoarele conspiratoare era diferită de cea a vrăjitoarelor care operau individual. Când acestea doreau să facă rău, erau mult mai disponibile să se angajeze într-un contact fizic direct: îşi vizitau viitoarele victime (în special copii, şi în general noaptea), le zdrobeau pieptul sau îi ungeau cu un unguent fatal. O vrăjitoare judecată în 1479 în dioceza Lausanne, de exemplu, intrase într-o noapte pe fereastra camerei propriei ei nepoate, o sugrumase, apoi îi folosise trupul pentru a prepara o pulbere cu care ucisese alte persoane. Vrăjitoarele conspiratoare ameninţau mai degrabă societatea în ansamblul ei decât pe vecini; stârnind furtuni, punând în pericol sănătatea comunităţii, ucigând copii în leagăn, îi ameninţau continuitatea. Perrussone Gapit, separe, judecată în dioceza Lausanne, în 1464, încercase să răpească un copil şi să-l paralizeze pe un altul punându-i mâna pe cap. Atacurile împotriva copiilor erau acte dintre cele mai obişnuite şi mai insidioase atribuite magiei răufăcătoare a vrăjitoarelor, într-o epocă de răspândită mortalitate infantilă. Catherine Simon, judecată în 1459 la Andermatt (cantonul Uri, în Elveţia), a mărturisit că participase la reuniuni în care ea şi fiica ei îl renegaseră pe Dumnezeu, jurând credinţă diavolului; dar mărturisirile sale relatau mai ales obiceiul de a se transforma în lup sau în alt animal şi de a provoca avalanşe. Această formă specifică de nelegiuire apare rar în primele procese de vrăjitorie; totuşi, o dată în plus, ele dovedesc o intenţie întoarsă mai mult împotriva comunităţii în ansamblul ei decât împotriva unor persoane particulare. În toate aceste cazuri, vrăjitoria malefică eclipsează componenta rituală a simplei magii. Vrăjitoria conspiratoare este în mod obişnuit legată de activităţile ritualice ale sabatului, dar apărea uneori şi fără această acuzaţie complementară.

Pe Heinrich Krämer (sau Institoris), autor principal al lucrării *Malleus maleficarum,* cel mai mult îl neliniştea elementul malefic. Krämer vedea evident vrăjitoarele alcătuind numai o parte a conspiraţiei, temându-se că mulţi oameni bogaţi şi puternici ar putea fi ei înşişi legaţi de diavol, protejând alte vrăjitoare, în aşa fel încât conspiraţia să ameninţe, prin extindere, cu exterminarea adevăratei credinţe. Dar când relatează amănuntele pactului cu diavolul şi descrie relaţiile sexuale ale vrăjitoarelor cu demonii, el nu se ocupă şi de sabat. Inspirându-se din Sfântul Toma d'Aquino şi din alţi teologi, el explică modul în care vrăjitorii puteau face rău oamenilor şi animalelor, puteau provoca lepra şi epilepsia, impotenţa sexuală (şi chiar iluzia castrării), îi făceau pe oameni să înnebunească din iubire, hrănindu-i cu bălegar, stârneau furtuni etc. In mai mare măsură decât alte scrieri ale acestui veac, opera lui este una de erudiţie teologică şi juridică, explicând cum funcţionează magia şi cum trebuie prigonite

aceste vrăjitoare conspiratoare.

Valdist adorând anusul unui demon întruchipat în ţap
(gravură din secolul al XIX-lea după o miniatură din secolul al XV-lea, Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris)

Un alt element-cheie al conceptului de vrăjitorie conspiratoare, activitatea rituală a sabatului, se va naşte din stereotipiile anterioare privitoare la deviaţiile religioase. Ereticii, de pildă catharii, fuseseră acuzaţi că se adunau pentru orgii nocturne în timpul cărora se închinau diavolului întruchipat într-o pisică şi se împreunau la întâmplare. De fapt, păgânii Antichităţii îi acuzaseră pe creştini de

aceleaşi fapte, iar în primele secole ale creştinismului ortodocşii îi acuzaseră pe eretici. In jurul anului 1428 şi în deceniul care a urmat – aceeaşi perioadă care a fost martora înteţirii serioase a vânătorii de vrăjitoare – noţiunea de adunare de eretici a fost transferată vrăjitoarelor. Sau, pentru mai multă precizie, în aceşti ani s-a intensificat şi s-a răspândit neliniştea privitoare la o „nouă sectă", care nu era marcată de interese doctrinare, ci era absorbită exclusiv de o alianţă conspiratoare cu diavolul.

Termenul „valdism", aplicat la origine ereziei valdiste, apoi ereziei în general, ajunge să însemne şi „vrăjitorie". Papa Eugen al IV-lea întrebuinţa termenul latin *Waudenses* cu acest sens în 1440, dar la mijlocul secolului al XV-lea folosirea lui a devenit curentă. Astfel, Guillaume Adeline, un carmelit care predase teologia Ia Paris, a fost judecat ca „valdist" în 1453; el a mărturisit că, de-a lungul anilor, participase la sinagogile sectei. Alţi membri ai sectei fuseseră atraşi de anumite libertăţi sexuale, petreceri şi băuturi, răzbunări, câştiguri materiale, dar Adeline nu participase decât pentru emoţia experienţei şi pentru a face plăcere unui cavaler. Inutil să mai spunem că secta era încântată să câştige un asemenea adept eminent. Reuniunile erau prezidate de un demon având înfăţişarea unui bărbat cu ochi scânteietori şi privirea severă sau a unei capre căreia Adeline îi săruta anusul. La puţin timp după procesul său, a avut loc la Arras, în anii 1459-1461, un alt proces, şi mai senzaţional, în timpul căruia treizeci şi patru de persoane au fost arestate şi douăsprezece arse pentru implicarea lor dovedită în valdism.

Adeline şi majoritatea vrăjitorilor implicaţi în procesul din Arras nu erau acuzaţi decât de participarea la ritualurile diabolice, şi nu pentru că se ocupau de vrăjitorie. Ei aparţineau unei „secte vătămătoare şi condamnabile", renunţaseră la credinţă, făcuseră pactul cu diavolii cărora li se închinau, participau la orgii şi, uneori, zburau, dar arareori vrăjeau pe cei ce nu erau membri, cu toate că răzbunarea împotriva adversarilor era unul din motivele invocate în adeziunea lor. În toate aceste puncte, acuzaţiile aduse odinioară împotriva ereticilor au fost reactualizate şi aplicate vrăjitorilor; şi, în aceste procese împotriva valdismului, un asemenea element eclipsa neliniştea legată de magia răuvoitoare. Mult mai mult decât ereticii de odinioară, dar asemenea vrăjitorilor din Valais, valdiştii se lăudau cu puterea lor chiar în sânul creştinătăţii: la Arras, unul dintre ei pretindea că un sfert din populaţie aparţinea sectei – inclusiv episcopi şi cardinali. Cei care luau aceste lăudăroşenii în serios aveau deci motive să tremure de teamă.

Pe scurt, cu toate că noţiunile de vrăjitorie conspirativă şi de activitate rituală a sabatului erau în general combinate, ele puteau fi şi separate. Putem lesne spune că majoritatea proceselor de vrăjitorie

au fost inspirate la origine de o bănuială de vrăjitorie pe care teama a exagerat-o, până când vrăjitoria a început să fie percepută ca o uneltire, i s-a adăugat acuzaţia de participare la sabat, iar judecătorii au început să exploreze întreaga dimensiune a conspiraţiei. Ceea ce nu înseamnă că simplii ţărani şi orăşeni ar fi ignorat credinţele referitoare la sabat: dimpotrivă, avem dovezi că mitologia sabatului s-a răspândit rapid în aproape toată Europa şi în toate clasele sociale, amestecându-se uneori cu tradiţiile locale pentru a alcătui variante distincte. Ceea ce a precipitat urmăririle pare să fi fost totuşi frica de vrăjitorie, profund înrădăcinată în popor. Dar dacă aceasta era regula, existau şi excepţii. Procese cum a fost cel al Iui Adeline şi al valdiştilor din Arras ne amintesc că schema persecuţiilor varia şi că, în anumite cazuri, acuzaţia de vrăjitorie nu juca decât un rol întâmplător, de fapt niciunul.

VRĂJITORIE ŞI NECROMANŢIE

Când un scriitor francez din secolul al XVI-lea, Jean Bodin, se referea la secolul al XV-lea, el credea că pe vremea aceea vrăjitorii îi chemau cu adevărat pe demoni şi pare chiar să conchidă (după cum demonstrează Frances Yates) că aceşti demoni îi stăpâneau pe vrăjitori. De fapt, pentru el, necromanţii erau cei care îi chemaseră pe diavoli şi Ie dăduseră drumul prin ţară, iar aceştia îşi găseau acum aliaţi în sânul populaţiei, adică în vrăjitori. Această percepţie nu este total lipsită de temei. Numeroase noţiuni aparţinând conceptului de vrăjitorie din secolul al XV-lea se regăsesc în necromanţie. Necromanţii îi invocau pe demoni, le aduceau jertfe şi se aliau cu ei într-un fel care poate fi uşor înţeles ca implicând preamărirea şi pactul. Asemenea vrăjitorilor, anumiţi necromanţi credeau că puteau să zboare cu ajutorul unui demon; şi tot asemenea vrăjitorilor, ei ştiau că trebuie să evite semnul crucii când zburau, de teamă să nu cadă (o noţiune derivată din istoriile de început ale creştinătăţii cu privire la arhimagicianul Simon Magul). Johann Hartlieb vorbea despre vrăjitorie într-unul din capitolele despre necromanţie; acolo era pomenită, de exemplu, vrăjitoarea de la Heidelberg care putea influenţa starea vremii.

Ceea ce nu înseamnă că persoanele judecate pentru vrăjitorie practicau necromanţia sau că fuseseră influenţate de clericii care o practicau şi ei într-o anumită măsură. Putem să credem mai degrabă că autorităţile care-i judecau pe prezumtivii vrăjitori erau sensibile la realităţile şi pericolele magiei demonice, drept urmare a faptului că printre ei se aflau şi necromanţi. După această descoperire, ei erau cu atât mai înfricoşaţi când auzeau spunându-se că anumiţi orăşeni sau săteni aveau o atitudine suspectă, oricare ar fi fost ea.

Legătura dintre vrăjitorie şi necromanţie apare foarte limpede în

procesul unui bătrân, Jubertus de Regensburg, condamnat să fie ars pe rug la Briançon, prin 1437, în timpul uneia dintre cele dintâi mari vânători de vrăjitoare. El a mărturisit că a slujit, mai mult de zece ani, la München, unui preot cunoscut care practica necromanţia şi poseda o carte cu privire la acest subiect. Când Jubertus a deschis cartea, i-au apărut imediat trei demoni: unul, pe nume Lubrique, se prezenta sub înfăţişarea unei frumoase fecioare de doisprezece ani care i-a devenit pe loc amantă; ceilalţi se numeau Fier şi Avare. El îi venera pe toţi trei cu gesturi obscene şi, când dădea cu ochii de o cruce, o scuipa. Într-o zi, pe când străbătea o pădure alături de un preot necromant, au fost atacaţi de hoţi. Dar imediat au apărut ca din pământ un mare număr de diavoli înarmaţi, punându-i pe fugă pe atacatori. Jubertus îşi spunea necromant, dar, ca orice vrăjitor conspirator tipic, el participa la reuniunile diabolice spre care călăreau pe excremente de catâri si cai. La aceste reuniuni, membrii sectei se lăudau cu faptele lor rele şi erau felicitaţi, apoi, printr-un „mister diabolic“, preparau otrăvuri. Jubertus aduna ierburi medicinale în ziua sfântului Ioan Botezătorul, slăvindu-le mai întâi în genunchi şi apoi extrăgându-le în numele diavolului, ofensându-l pe Dumnezeu. Depoziţia sa amesteca noţiunile tradiţionale de necromanţie cu noua concepţie populară a vrăjitoriei conspiratoare. Asemenea altor vrăjitori, se lăuda că secta era răspândită şi puternică: lumea, zicea el, este plină de oameni care-i invocă pe demoni, şi prin ei diavolul săvârşeşte numeroase mârşăvii.

ELEMENTELE ŞAMANICE ALE VRĂJITORIEI

O altă sursă a definirii vrăjitoriei din secolul al XV-lea provine din vechile credinţe populare derivate la origine din noţiunile arhaice ale şamanismului. Despre şamanii diverselor culturi se ştie că intrau în transă: sufletul le părăseşte trupul şi călătoreşte dintr-un motiv sau altul. În Friuli, nu departe de Veneţia, se spunea în mod curent despre anumite persoane că ieşeau noaptea pentru a lupta împotriva vrăjitorilor cu tulpini de mărar sau pentru a se bate cu cei asemenea lor, în vederea protejării recoltelor şi animalelor propriei lor comunităţi. O făceau în ocazii speciale, cum era cea numită *Quatro-Tempi* (primele trei zile de la începutul fiecărui anotimp al calendarului liturgic, zile de post şi rugăciune – *n.* R.). Cei care participau la aceste activităţi erau numiţi „societatea bună“. La începutul epocii moderne, aşa cum arăta Carlo Ginzburg, oamenii de acest gen au fost suspectaţi de vrăjitorie pentru ca, în cele din urmă, să se acrediteze ideea că ei chiar practicau vrăjitoria. Asemenea credinţe pot fi găsite şi în Evul Mediu, iar Ginzburg sugerează că noţiunea de sabat derivă din aceste fenomene arhaice.

Dificultatea de a şti ce implică anumite cazuri concrete este ilustrată de următorul exemplu. Când Else de Meersburg a fost judecată la

Lucerna, în jurul anului 1450, mărturisirile sale iniţiale relatau mai ales despre metode care provocau grindina şi despre invocaţiile adresate demonilor pe care le învăţase cu mulţi ani în urmă de la o altă femeie. Ea a destăinuit că aruncase apă în urma ei, ritual care dezlănţuise grindina peste un cerşetor care o supărase. Mai mulţi ani la rând, ea trăise alături de un preot capabil să oprească grindina prin binecuvântări; după moartea lui, fenomenele de grindină au fost mult mai frecvente. Stăpânii ei, printre diavoli, erau Belzebut şi Krutli, iar relaţii sexuale avea cu acesta din urmă, care i se înfăţişa sub forma unei capre. Numai în ultimele etape ale interogatoriului, când a fost constrânsă să dea mai multe detalii (mai ales cu privire la celelalte vrăjitoare), ea a menţionat şi alte activităţi. În fiecare joi a începutului de anotimp *(Quatro-Tempi)* tovarăşele sale călăreau alături de ea pe câini (poate erau lupi, nu era prea sigură), participând la turniruri cu tulpini de cânepă. Alte vrăjitoare aplicau unguente pe beţele lor, dar când încercase să le imite, băţul ei nu voise să zboare. Chiar dacă acest caz admite interpretări diverse, se pare că acuzata se străduia să furnizeze informaţii care să-i mulţumească pe cei care o interogau şi le scotea deci din tradiţiile populare. Prima parte a interogatoriului dovedeşte că avea o veche reputaţie de provocatoare de grindină. Nu putem şti dacă mărturisirile ulterioare sunt integral ale ei, dar, dacă sunt, pare ciudat că, în primele stadii ale interogatoriului, ea vorbea cu uşurinţă despre tot felul de subiecte (inclusiv relaţiile sexuale cu demonul), rămânând reticentă în privinţa acestui punct.

URMĂRIRI JUDICIARE TIPICE ÎMPOTRIVA VRĂJITORIEI

Istoria socială a prigoanelor împotriva vrăjitoarelor poate fi cu mai multă uşurinţă scrisă pentru secolele al XVI-lea şi al XVII-lea decât pentru sfârşitul Evului Mediu, căci probele documentare sunt mai amănunţite, oferindu-ne posibilitatea să discernem, începând de la sfârşitul acestui Ev Mediu, schemele ulterioare.

Fundalul social al urmăririlor judiciare se conturează evident în procesele care se desfăşoară în jurul anului 1400 în Valea Simmei, din Elveţia de sud-vest. Nu dispunem de niciun registru judiciar al acestor procese, dar ele sunt povestite în influentul tratat *Formicarius,* scris în 1435-1437 de fratele dominican Johann Nider, care-l cunoştea personal pe judecătorul-preşedinte al acestor procese. Aşa cum a arătat Amo Borst, această regiune suferise profunde schimbări politice şi economice la sfârşitul secolului al XIV-lea: fusese recent absorbită de autoritatea teritorială a oraşului Bema şi părăsise economia de subzistenţă anterioară pentru a creşte animale. Această mutaţie contribuise la crearea unor legături cu oraşele-pieţe de desfacere şi cu negustorii mai îndepărtaţi de ţinutul lor. Schimbări de acest ordin nu se pot produce fără perturbări sociale, în timpul cărora unii se

îmbogăţesc suscitând invidia vecinilor.

Un presupus vrăjitor din secolul al XIV-lea, pe nume Scavius (Mangy), probabil şeful unei facţiuni locale care trăgea foloase din starea de insensibilitate a ţinutului în perioada de dinaintea preluării controlului de către Bema, se lăudase că el putea scăpa de duşmanii lui transformându-se în şoarece. Într-o zi, duşmanii lui l-au surprins şi l-au lovit cu săgeţi trase pe fereastră. El transmisese ştiinţa lui vrăjitorească unui discipol, care o transmisese la rândul său unui om pe nume Staedlin, un fermier care practica forma tradiţională de cultură, chiar dacă avea ceva animale, şi care pare să fi fost invidios pe vecinii lui mai bogaţi. Prin vrăjitorie, el reuşea să provoace nebunia cailor (care nu puteau aparţine decât proprietarilor bogaţi) în clipa în care aceştia erau încălecaţi. Putea, de asemenea, transfera bălegarul, fânul şi alte culturi de pe câmpurile vecinilor pe ale sale. Mai mult, el putea ucide copii sau provoca sterilitatea. Staedlin nu a fost prins decât în clipa în care a sosit un judecător de la Berna pentru a restabili ordinea şi legea în ţinut. Staedlin părea să acţioneze ca un individ izolat, neintegrat în vreo conspiraţie demonică, dar un alt om arestat de judecător şi-a mărturisit apartenenţa la o sectă care renegase creştinismul şi-i jurase credinţă lui Satan. Aici, Nider se poate să fi înfrumuseţat incidentul potrivit cu ceea ce se credea în jurul anului 1430; oricum ar fi fost, incidentele din valea Simmei i-au dat ocazia să scrie despre o formă de vrăjitorie pe care *q* considera un fel de combinaţie de vrăjitorie şi adorare a diavolului, alcătuind o conspiraţie demonică împotriva creştinătăţii.

În istoria proceselor de vrăjitorie din Europa, marea majoritate a acuzaţilor era alcătuită din femei, bărbaţii acuzaţi de magie neagră nefiind decât nişte suspecţi în al doilea plan, implicaţi numai pentru faptul că soţiile lor erau deja acuzate. Unul din procese va dezvălui, într-un mod tulburător, condiţia femeii sub tutela patriarhală: cazul Jehannetei Lasne de Vacheresse (Savoia Superioară) care, în 1493, mărturisise că jurase credinţă lui Satan, el oferindu-i în schimb confort şi protecţie împotriva brutalităţii soţului ei. În jurul anului 1441, Martin le Franc, în lucrarea sa, *Champion des Dames,* vorbea în special despre credinţa acelor femei care plecau zburând pe beţe la diverse reuniuni, unde se închinau diavolului şi practicau vrăjitoria. Între altele, explicaţia turpitudinii femeilor în *Malleus maleficarum* constituie un exemplu clasic de misoginism.

Este adevărat că, în anumite circumstanţe, bărbaţii, mai degrabă decât femeile, erau supuşi unor urmăriri disproporţionate. Acesta a fost cazul proceselor pentru necromanţie şi al acelor procese de vrăjitorie în care acuzaţia de necromanţie juca un rol dominant (precum cel al lui Jubertus din Bavaria). Când vrăjitoria era concepută în principal ca o formă de erezie (procesele din sud-estul Franţei,

începute în jurul anului 1430, sau procesele de la Arras din anii 1459-1461), majoritatea acuzaţilor era alcătuită din bărbaţi. În dioceza Lausanne, unde vrăjitoria a fost vreme îndelungată asimilată ereziei, două treimi din acuzaţii secolului al XV-lea erau alcătuite din bărbaţi, iar când, în 1481, la Val-de-Travers, un vrăjitor nu desemnase drept complici decât bărbaţi, a fost întrebat într-adins dacă nu văzuse femei la sabat. În general însă, femeile erau deosebit de vulnerabile la acuzaţia de magie şi în special de vrăjitorie conspiratoare.

Explicaţia poate consta fie în ipoteza conform căreia femeile ar fi mai înclinate spre magie, fie dintr-o neîncredere faţă de femeile care declarau că ar poseda puteri magice. Ultima explicaţie pare mai plauzibilă. Bărbaţii, ca şi femeile, serveau drept vindecători neoficiali în societatea medievală, utilizând un tratament pe bază de ierburi, precum şi alte forme ale medicinei populare, dar practicând poate şi divinaţia. Niciuna dintre aceste activităţi nu este specifică neapărat femeii, deşi o anumită literatură de ficţiune i le atribuia în mod special. Dar când femeile serveau de lecuitoare, şi mai ales când utilizau remedii magice sau „superstiţioase“, ele riscau, mai mult decât bărbaţii, să fie suspectate şi judecate pentru vrăjitorie şi magie. Prima explicaţie subestimează misoginismul. Societăţii medievale, uitând că atunci când bărbaţii şi femeile îndeplineau aceleaşi acte, femeile erau întotdeauna mai vulnerabile.

Istoria a două italience ilustrează perfect schema. Matteuccia di Francesco a fost condamnată la ardere pe rug, la Todi, în 1428, nu numai pentru farmecele ei de dragoste, ci şi pentru practica medicală. Pentru a vindeca un şchiop, de exemplu, ea fierbea treizeci de ierburi în apă, îi spăla piciorul, apoi arunca apa în stradă pentru ca şchiopătatul să fie transmis primei persoane care ar fi trecut pe acolo. In diversele stadii ale interogatoriului, ea a mărturisit toate crimele unei secte de vrăjitoare: un demon o vizita sub înfăţişarea unei capre şi o ducea la reuniunile sale, sugea sângele nou-născuţilor şi le folosea grăsimea pentru a obţine diverse unguente etc. Maria, supranumită şi „doctorul“, a fost pedepsită cu închisoarea pe viaţă, la Brescia, în 1480, pentru o fabuloasă etalare de nelegiuiri: participase, ani la rând, la reuniunile diabolice, atacase sute de copii, invocase demonii, făcând un pact cu unul dinei, se dăruise trup şi suflet diavolului şi renunţase la sacramente. Se găsesc amestecate în toate aceste acuzaţii diverse forme de magie pe care ea probabil le practicase; descânta pe cei vrăjiţi, îi învăţa pe oameni să recite rugăciuni drept descântec de leac, prezicea viitorul, folosea uleiul sfinţit şi varga pentru a descoperi comori; uleiul sfânt îi era de trebuinţă şi în descântecele de dragoste. Bărbaţii care se dedau unor astfel de practici erau şi ei urmăriţi, dar se pare că femeile judecate pentru asemenea activităţi erau mai uşor suspectate de apartenenţă la o conspiraţie satanică.

Andreas Blauert a arătat că procesele de vrăjitorie erau deosebit de numeroase în anumite regiuni ale Europei, într-o epocă de mari dezastre publice: secetă, foamete, epidemii… Conexiuni specifice între asemenea dezastre şi vrăjitoria demonică pot fi, în mod special, puse în lumină prin cercetarea a două procese din anii 1450. In 1453, în timpul unei epidemii, în Marmande s-a răspândit zvonul că vrăjitoarele provocau boala, utilizând „trucuri diabolice“. Un vizitator dintr-un alt oraş relata că o vrăjitoare capturată în acel oraş povestise că Jehanne Canay din Marmande era membră a acestei conspiraţii. Când locuitorii Marmandului au aflat vestea, le-au denunţat autorităţilor pe ea şi pe alte femei, cerând să fie arestate din aceleaşi motive. Autorităţile nu au luat în serios aceste acuzaţii, dar o mulţime de peste două sute de bărbaţi, gata să ucidă prin linşaj, a prins vreo zece, unsprezece femei şi le-a torturat pe loc, fără să mai respecte restricţiile legale cu privire la folosirea torturii. Trei femei şi-au mărturisit faptele de vrăjitorie şi au fost arse pe rug; altele două au fost arse chiar de populaţie, cu toate că îşi retractaseră mărturisirile, două au murit din pricina torturilor, celelalte (care refuzaseră să mărturisească şi sub tortură) au fost eliberate. Câţiva ani mai târziu, în 1456, în apropiere de Metz, o brumă care distrusese recolta promiţătoare a viilor a fost imputată „vicleniilor diabolice ale vrăjitorilor şi vrăjitoarelor“; şi, imediat, a urmat revărsarea de acuzaţii şi mărturisiri specifice. Şeful bănuit al acestor răufăcători a mărturisit că era vrăjitor de patruzeci şi trei de ani şi săvârşea diverse tipuri de vrăjitorie: putea ucide un copil, tot aşa cum putea provoca îngheţul. In 1491, la Boucoiran (Gard), a avut loc un alt proces de vrăjitorie din pricina unei maladii epidemice care atinsese copiii şi animalele. În general însă legătura între flagelele naturale şi persecuţia vrăjitoarelor pare să fi fost mai indirectă: calamităţile naturale antrenau o instabilitate socială şi, în aceste condiţii, oamenii aveau tendinţa de a nu se mai încrede unii în alţii şi de a căuta ţapi ispăşitori; acelaşi lucru li se întâmpla când erau loviţi de nefericiri individuale.

PROCESE LAICE ŞI ECLEZIASTICE ALE VRĂJITORIEI

În urmărirea judiciară a vrăjitorilor erau implicate autorităţile laice şi ecleziastice. Dar primele procese pe scară mare în Franţa de sud-est şi în Elveţia occidentală au fost conduse de judecători laici, trimişi la ţară în calitate de reprezentanţi ai noilor autorităţi teritoriale, pentru a restabili ordinea şi a evidenţia noua putere, consolidată, a acestora. Aşa s-au petrecut lucrurile şi în Valea Simmei, unde a fost trimis de la Berna un judecător, imediat după ce oraşul a preluat controlul acestei părţi a Elveţiei. Şi, de asemenea, în Dauphiné, în ţinuturile unde Claude Tholosan îi judeca pe oameni pentru vrăjitorie. În aceste prime cazuri, procesele împotriva vrăjitoriei se constituiau, printre altele, şi

ca afirmaţii ale autorităţii, într-o epocă în care puterea locală descentralizată era înlocuită de un guvern centralizat, stabilit la o scară relativ mare. Aceste procese şi literatura care s-a născut din ele au fost cele mai importante în definirea noţiunii de vrăjitorie ca „sectă“ şi conspiraţie demonică. Scriitorii ecleziaşti denunţaseră deja „noua sectă“ de vrăjitori, dar numai în contextul acestor procese de la începutul secolului al XV-lea, montate de judecătorii laici, noţiunea s-a dezvoltat deplin. Mai târziu, dar în cursul aceluiaşi secol, deşi inchizitorii mai judecaseră ocazional vrăjitori la Faido, în Italia de nord, autorităţile laice au fost cele care au arestat, între 1457 şi 1459, treizeci şi două de persoane suspecte de vrăjitorie conspirativă, arzându-le aproape pe toate pe rug.

La sfârşitul secolului, Heinrich Krämer, scriindu-şi lucrarea *sa. Maliens maleficarum* pe baza propriei experienţe de inchizitor vânător de vrăjitoare, a încercat să cultive printre autorităţile laice nelinişte a faţă de vrăjitorie. Judecătorii ecleziaşti (şi printre ei „inchizitorii desfrânării eretice“, cum erau numiţi) aveau dreptul să se implice – şi o făceau – în procesele de vrăjitorie. În anumite cazuri, ei puneau la cale chiar persecuţii împotriva vrăjitorilor pe o scară foarte întinsă: inchizitorii au fost foarte activi în vestul Elveţiei, de-a lungul întregului secol al XV-lea; în jurul anului 1480, Krämer însuşi judeca numeroşi vrăjitori la Innsbruck şi în dioceza Constance. Dar resursele cele mai importante pentru montarea unor persecuţii de mare amploare aparţineau guvernelor civile. Mai mult, cum şefii civili încercau să-şi consolideze puterea, procesele de vrăjitorie le procurau prilejul de a demonstra în mod strălucit faptul că ei erau bastionul ordinii în sânul societăţii.

La sfârşitul Evului Mediu, tribunalele laice au început să utilizeze, asemenea tribunalelor ecleziastice, procedura „inchizitorială”, ceea ce însemna că judecătorul nu era obligat să aştepte apariţia unui acuzator categoric, ci putea lua el însuşi iniţiativa de a-şi căuta denunţătorii. Această formă de procedură judiciară fusese stabilită în tribunalele ecleziastice şi în câteva tribunale civile mult înainte de secolul al XV-lea, ea fiind adoptată mai apoi de numeroase tribunale municipale.

Utilizarea torturii pentru obţinerea confesiunilor a f ost stabilită în acelaşi timp cu procedura inchizitorială. Este adevărat că se impuseseră restricţii care să împiedice abuzurile; exista obligaţia reconfirmării ulterioare a confesiunilor obţinute sub tortură, iar tortura nu putea fi aplicată decât o singură dată. În numeroase cazuri totuşi, aceste restricţii nu se respectau, iar tortura se dovedea un mijloc eficace pentru a-i convinge pe oameni să mărturisească crime pe care nu le comiseseră şi la care nici nu se gândiseră. Când o femeie pe nume Antonia a fost adusă, în 1477, în faţa inchizitorului, la

Villars-Chabod, în Savoia, ea a rămas în închisoare mai mult de o lună, refuzând să mărturisească ceea ce inchizitorul aştepta să audă de la ea; tortura i-a înfrânt rezistenţa şi, în cele din urmă, a mărturisit că un demon pe nume Robinet o introdusese în „sinagogă“, îi făcuse „un semn“, marcându-i degetul, şi-i oferise o pungă plină cu aur şi argint. Când demonul strigase: „Meclet! Meclet!“, focul se stinsese şi se dezlănţuiseră orgiile sexuale „ca la animale“. Când se întorsese acasă, îşi dăduse seama că punga era goală. Se poate susţine că ea n-ar fi mărturisit nimic din toate acestea dacă n-ar fi fost torturată. In dioceza Lausanne, un bărbat judecat în 1448 a atras atenţia judecătorilor că dacă ar fi fost torturat ar fi spus: „Mărturisesc tot ce vreţi. Voi admite că am mâncat copii şi voi relata toate răutăţile pe care doriţi să le auziţi de la mine.“

Vrăjitor îndurând supliciul aparatelor de tortură, 1541, Paris

(Colecţie particulară)

Dar dacă aproape toţi credeau în posibilitatea existenţei vrăjitoriei în societatea medievală, nu toţi erau convinşi că o nouă sectă de vrăjitori ameninţa creştinătatea.

Numeroase persoane se opuneau urmăririlor judiciare în cazurile speciale în care exista convingerea că acuzaţiile erau false. Când Krämer scria *Maliens maleficarum,* el ştia că persecuţia vrăjitorilor ar putea provoca o reacţie de scepticism. Se izbise el însuşi de opoziţia orăşenilor şi a episcopului local, la Innsbruck, în 1485, în timp ce conducea procesele de vrăjitorie. Exemplele de la Arras şi Marmande au dovedit şi ele că procesele de vrăjitorie cu caracter local puteau fi frânate de autorităţile superioară sceptice sau potrivnice. Când mulţimea de la Marmande judeca şi executa ilicit câteva femei pentru vrăjitorie, guvernul regal blama autorităţile locale pentru că nu păstraseră controlul asupra populaţiei. În timpul proceselor de la Arras din anii 1459-1461, opoziţia locală a devenit mai puternică după desemnarea unor suspecţi bogaţi şi de bună reputaţie. Acuzaţii au fost, de altfel, categoric reabilitaţi, mulţi ani mai târziu, de Parlamentul de la Paris. Dar ne-am înşela dacă am crede că aceste autorităţi sceptice ar fi fost pe atunci mai „modeme“ şi mai „luminate“ decât fanaticii persecuţiei. Într-un sens, ele se arătau mai conservatoare prin rezistenţa lor la noul concept de vrăjitorie conspiratoare,. Concept care era pe placul spiritelor celor mai luminate din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

MAGII RENAŞTERII

Anii 1480 au marcat apogeul primelor procese de vrăjitorie în Europa. În aceeaşi epocă, în elita intelectuală se accentua interesul pentru o nouă formă de magie. Poate nu întâmplător, exact în acest deceniu, figura legendară a Antichităţii clasice, cel numit Hermes Trismegistul, a fost imortalizată pe un mozaic al catedralei din Sienna. Hermes Trismegistul era un magician arhetipal, astrolog şi alchimist al unei ştiinţe păgâne. Scrierile care se pun pe seama lui erau pe nedrept considerate mai vechi, deci mai nobile şi mai importante, decât dialogurile lui Platon. Când aceste texte s-au răspândit în Europa de Vest, la mijlocul secolului al XV-lea, umanistul erudit Marsilio Ficino a fost însărcinat de urgenţă cu traducerea lui Hermes.

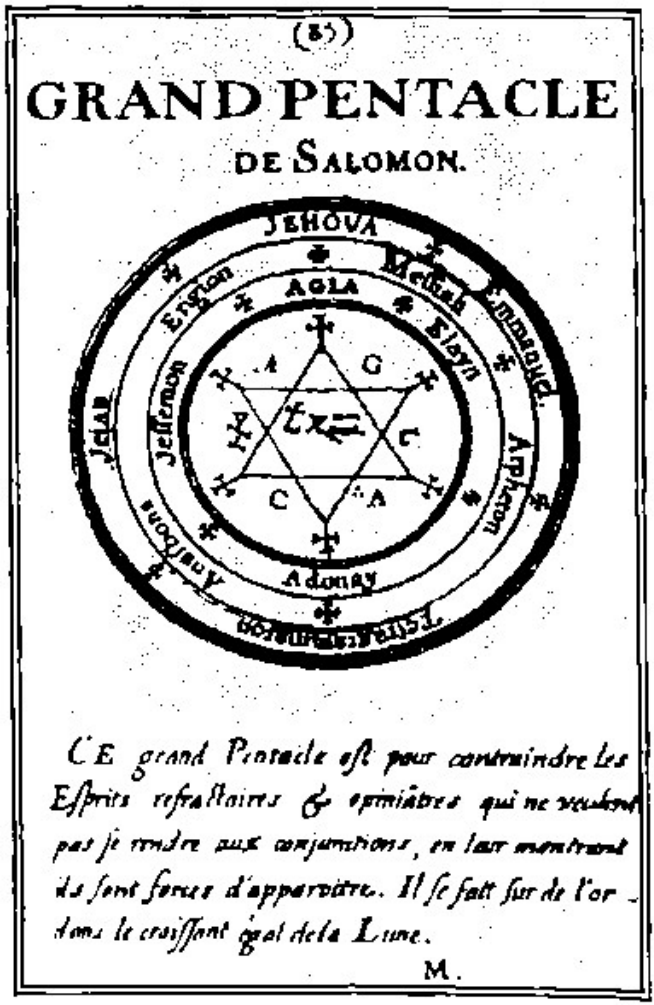
În jurul anului 1480, Ficino îşi scria propriul tratat de magie, *Trei cărţi despre viaţă,* completat în 1489, în care povestea cum se folosesc obiectele naturale în care sunt stocate puterile cereşti. Obiectele „solare“ îndeosebi (materiale de culoare galbenă ca ambra, mierea, şofranul) aveau numeroase proprietăţi curative, în acest timp, umanistul erudit Pico della Mirandola sosea la Roma, în 1486, şi-i

invita pe toţi la o dezbatere publică asupra a nouă sute de teze despre magie, privind îndeosebi puterea magică a cuvintelor ebraice. Pico pleca de la tradiţia ebraică a Cabalei, susţinând că acele cuvinte ebraice pe care le pronunţase Dumnezeu însuşi deţineau o putere specială; de fapt, pentru el, Cabala reprezenta singurul fundament eficace al magiei. Câţiva ani mai târziu, în 1494, savantul umanist german Johann Reuchlin construia un sistem pe aceste noţiuni cabalistice susţinând că numele „Isus“ (în varianta „IHSUH“) era supremul „cuvânt prin care se produceau miracolele“, derivat din cuvântul ebraic „Dumnezeu“ (tetragrama „YHWH“, pe care el o utiliza în varianta „IHUH“).

Scriind, aşa cum o făceau ei, într-o perioadă în care procesele împotriva vrăjitoriei atinseseră culmi nebănuite, aceşti umanişti s-au trezit în plină controversă, ceea ce, de altfel, nu ne surprinde. Ficino insista asupra faptului că magia sa era una pur naturală, că el nu făcea decât să susţină folosirea puterilor lui Dumnezeu în natură (care, după cum spunea el, este întotdeauna magiciană). E adevărat că el descria cum se construiesc şi se folosesc imaginile astrale, dar nu avea intenţia să *recomande* acest gen de lucruri artificiale, pe care le găsea oricum mult mai puţin eficace decât „leacurile“ naturale. Recunoştea că împărăţiile cerului şi pământului erau invadate de diverse soiuri de demoni (buni, răi şi neutri), dar îşi asigura cititorii că magia sa nu implica invocaţia către demoni. Pico şi Reuchlin aveau ei înşişi nevoie să clarifice şi să-şi apere magia, distingând-o pe cât posibil de falsa magie a şarlatanilor contemporani: şarlatanii puteau, firește, să existe pretutindeni (asemenea magicienilor astrologi şi necromanţi pe care i-am studiat), spuneau ei, dar magia lor se întemeia pe studiul aprofundat al textelor antice şi nu trebuia confundată cu magia falsă şi demonică a nelegiuiţilor vrăjitori.

Dacă pare paradoxal ca procesele de vrăjitorie, asemenea magiei umaniste de la începutul Renaşterii, să fi atins apogeul în anul 1480, acesta este paradoxul pe care secolul al XVI-lea l-a lăsat moştenire secolelor viitoare. Începutul perioadei modeme va coincide cu intensificarea persecuţiei împotriva vrăjitoarelor, dar şi cu sporirea interesului pentru magia naturală, care-i preocupa pe magicienii de la începutul Renaşterii. Cele două fenomene anunţau clar convingerea conform căreia magia deţinea o veritabilă putere, în bine sau în rău. Dar această credinţă nu era nouă, ci fusese chiar un factor constant al culturii medievale şi al începutului timpurilor friodeme. Noi erau aţâţarea aproape febrilă, frisonul descoperirii care pluteau în aer, într-o epocă în care erau explorate bogăţiile Antichităţii clasice, pământurile recent descoperite şi (puţin mai devreme) noile doctrine teologice. Frenezia era, firește, asociată cu teama de necunoscut. Magii Renaşterii provocau o anumită teamă: asemenea doctorului

Faust, ei reprezentau acea parte întunecată a vieţii intelectuale depăşind limitele studiilor respectabile. Totuşi, în ciuda lăudăroşeniilor sale, Faust nu conspira împotriva creştinătăţii, risipindu-se, în schimb, pe sine în petreceri din ce în ce mai frivole. Mult mai de temut decât aceşti intelectuali erau însă acei bărbaţi, şi mai ales femei, care trăiau în mijlocul creştinilor obişnuiţi, dar complotau alături de Satan pentru a răsturna ordinea şi binele. Ei reprezentau partea de umbră a unei epoci confruntate pe toate fronturile cu noul, pe cât de promiţător pe atât de plin de primejdii. Fără îndoială, era incitant să trăieşti într-o asemenea epocă – pentru cei care au avut şansa să supravieţuiască şi au fost capabili să-i aprecieze frisonul.



Pentaelul lui Solomon,
secolul al XVIII-lea, extras din La Clavicule de Salomon

Partea a doua TIMPUL RUGURILOR

(din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea)

Sabatul vrăjitoarelor
(gravură pe lemn, Ulrich Tengler, Der Neu Layenspiegel, Augburg, 1511)

Elveţia, participantă omniprezentă dar discretă la toate evenimentele culturale europene, merită un loc aparte în istoria vânătorii de vrăjitoare.

Putem pretinde că fenomenul a apărut întâi aici, şi tot aici s-a încheiat.

Într-un mod specific, numeroase semne demonstrează că o transformare relativ bruscă a proceselor de erezie în procese de vrăjitorie s-a produs în Elveţia de vest şi în toate teritoriile limitrofe (din Dauphiné şi Savoia până în valea Aoste), la puţin timp după încheierea Conciliului de la Bâle în 1449.

Ştim cu certitudine că ultima execuţie legală de vrăjitoare din întreaga creştinătate a avut loc în cantonul Glaris, exact cu şapte ani înainte de izbucnirea Revoluţiei franceze.

În secolele intermediare, Elveţia a participat la vânătoarea de vrăjitoare într-un mod mult mai amplu decât orice alt ţinut, excepţie făcând Sfântul Imperiu Roman şi, poate, foarte întinsul regat al Poloniei.

APARIŢIA SABATULUI VRĂJITOARELOR ÎN SECOLUL AL XV-LEA

într-un studiu recent şi discutabil, Carlo Ginzburg susţine că doctrina sabatului vrăjitoarelor a început să se precizeze la sfârşitul secolului al XIV-lea, în ţinuturile situate între Dauphiné şi lacul Léman, „acolo unde se denunţă emergenţa noilor secte, în care se găseau amestecaţi evrei şi creştini, şi unde se dezlănţuie persecuţia împotriva acestei noi secte a vrăjitorilor, bărbaţi şi femei“.

Se descoperă mai întâi existenţa unui complot pentru răspândirea ciumei, mărturisit sub tortură, pus la cale de doisprezece evrei la Villeneuve, pe malul lacului Léman, în octombrie 1348, şi implicând, de asemenea, câţiva creştini. Indiciile lui Ginzburg pot să-l conducă spre locul cel adevărat, dar nu şi la momentul exact: ca şi la alţi savanţi – cum ar fi mai ales Arno Borst, care a atras recent atenţia asupra originilor elveţiene şi alpine ale vrăjitoriei –, probele sale cele mai importante provin din foarte cunoscuta lucrare a dominicanului german Johann Nider, scrisă între 1435 şi 1437, în timpul Conciliului de la Bâle.

Bogatul material al volumului al cincilea din *Formicarius,* în întregime consacrat magiei şi vrăjitoriei, pare, în general, bazat pe datele transmise de doi informatori: Peter von Greyerz, judecător la Blankenburg, în Simmenthal (1392-1406), şi un inchizitor dominican anonim din Evyan. Amândoi se lăudau că judecaseră numeroşi vrăjitori, bărbaţi şi femei, şi că pe mulţi dintre ei îi urcaseră pe rug.

Tabloul pe care Nider îl extrage din mărturiile acestor informatori înfăţişează un fel de nouă sectă eretică, apărută în ţinutul care se întinde între Berna şi Lausanne, diferită de magicienii şi ghicitorii individuali denunţaţi în literatura omiletică şi uneori întâlniţi în procesele secolului al XIV-lea. Judecătorul laic şi inchizitorul, după părerea Iţfi Nider, descriau amândoi un grup mic dar bine sudat, asemănător sectelor eretice: membrii lui făceau farmece (declanşarea grindinei era o specialitate a vrăjitorilor bernezi), se adunau noaptea pentru a comite diverse sacrilegii, renegând credinţa creştină şi închinându-se diavolului; în aceste adunări ei se hrăneau cu carne de copii; inchizitorii credeau chiar că mâncau bucate gătite din carnea propriilor copii; judecătorul susţinea că aceştia ucideau nou-născuţi nebotezaţi şi nepăziţi, câte treisprezece o dată, preparând unguente din organele gătite şi lăsând şefilor lor să bea fiertura. Tabloul lui Nider oferă prima descriere rezonabilă, completă, a unei secte de vrăjitori care practicau „maleficia“, incluzând canibalismul şi, în acelaşi timp, riturile nocturne colective în care-l renegau pe Dumnezeu şi se închinau demonilor. Cu alte cuvinte, Nider este cel care a inventat sabatul vrăjitorilor, pretinzând că se bazase pe informaţii provenite din Elveţia.

Cu toate că majoritatea cercetătorilor moderni au luat de bune afirmaţiile lui Nider, nimic nu dovedeşte cu adevărat că Peter von Greyerz ar fi condus procesele de vrăjitorie din Simmenthal în jurul anului 1400 şi că dominicanii ar fi trimis în judecată vrăjitori din ţinutul actualei Elveţii romande, înainte de 1430. Aşa cum a dovedit recent Andreas Blauert, cronicarul bernez Justinger descrie persecuţiile valdiştilor din Bema şi din împrejurimi, în anul 1399, adăugând însă că niciunul din ei nu fusese executat. Toate acestea făceau parte dintr-un val general de persecuţii ale valdiştilor, menţionat de un alt cronicar bemez, Diebold Schilling, val care se întinsese de la Strasbourg şi Bale până la Berna şi Freiburg, între 1394 şi 1406, incluzând procese împotriva vrăjitorilor şi a evreilor. În plus, avem cunoştinţă de existenţa mai multor femei judecate pentru „maleficium“ la Băle, la începutul anului 1407, dar fără acuzaţii de satanism. Procese similare avuseseră loc pentru prima oară în 1399, urmate de altele în 1414 şi 1416. Alte procese se pun pe rol la Lucerna între 1399 şi 1406. Blauert are probabil dreptate când susţine că Nider reconstituise evenimentele pe baza unor informaţii bemeze, pe jumătate uitate, de pe vremea când trăia la Bema.

În măsura în care poate fi situată geografic, această nouă formă completă de sabat, amestec de vrăjitorie, „maleficium“ şi orgii diabolice, atribuite în mod obişnuit sectelor eretice, a apărut în vastele teritorii supuse ducelui de Savoia, Amedeus al VIII-lea, ales papă sub numele de Felix al V-lea de acelaşi Conciliu de la Bâle. Fiefurile lui

Amedeus includeau virtual întreaga Elveţie romandă actuală, plus ţinutul Dauphiné, Savoia şi Italia de Nord-Vest, întinzându-se de la Nisa la Freiburg, învecinate cu ţinuturile elveţiene şi alsaciene d n jurul oraşului Bâle, ale căror probleme cu valdiştii şi vrăjitorii au fost relatate de Schilling. Este interesant de notat că Amedeus al VIll-lea-Felix al V-lea crescuse la acea Curte unde un consilier privat fusese decapitat în 1417 pentru că încercase să-l asasineze pe duce prin vrăjitorie. Cu toate că anti-papa Felix al V-lea a fost rapid şters din istoria papală, domnia sa (atât politică, cât şi spirituală) a durat destul de mult pentru acrea legenda unei secte de vrăjitoare periculoase, adoratoare ale diavolului, care avea să fie mai apoi înfrumuseţată cu „probe“ sub forma unor tratate şi registre cuprinzând procesele de vrăjitorie… Cu alte cuvinte, oferind suficientă forţă doctrinei vrăjitoriei pentru ca ea să dureze mai mult decât acest conciliu şi decât efemerul ei anti-papă, a cărui autoritate n-a depăşit graniţele Confederaţiei elveţiene şi ale propriului său ducat.

Imediat ce-l raportăm pe acest duce-papă la Conciliul de la Bâle, care-l alesese în 1439, apar numeroase semne de întrebare cu privire la vechea istorie a doctrinei vrăjitoriei. Nider scrie lucrarea sa *Formicarius* în timpul acestui conciliu, iar Martin Le Franc, secretarul personal al lui Amedeus-Felix, apoi canonic la Lausanne, compune, între 1440 şi 1442, un lung poem misogin, impropriu numit Le *Champion des Dames.* Acesta conţine prima descriere din interior a vrăjitoarelor şi, de asemenea, sub formă de manuscris, prima ilustraţie a unor femei zburând pe cozi de mătură. Cu toate că Le Franc îi permite „campionului său“ să se îndoiască de realitatea lucrurilor descrise de „adversarul său“, el oferă totuşi descrieri amănunţite, să se facă părul măciucă, ale faptelor vrăjitoarelor. De exemplu, le prezintă zburând spre locul sabatului:

„Pe băţ călare pleacă
Spre sinagoga deşucheată
Zece mii de babe în ceată… “

Unde-l slăvesc pe diavol:

„În chip de mâţă sau de ţap
Chiar dracul e de faţă
Pupat în fund ca semn de ascultare
Şi de mare înălţare…“

Şi unde învaţă viclenii diavoleşti:

„Şi ce de sminteli puneau la cale;
La unele chiar dracu-i întorloacă:
Meştereli şi vrăji de boale,
în câte feluri rău să facă… “

Şi iau parte la orgii satanice:

„Unul se nimerea pentru una,

Şi dacă nu mai era niciunul,
Un drac găseau mereu la îndemână
După care, cu mic cu mare,
Se întorceau pe la case
Ca vântul, pe băţ călare."

Le Franc pretindea că deţine informaţia din Briançon, un ţinut din Dauphiné, unde procesele de vrăjitorie au fost înregistrate începând din 1436-1437. Dar şi alte probe îi leagă pe inchizitori şi cunoscutele procese de vrăjitoare de centrul regional al lui Le Franc, dioceza Lausanne, după Conciliu! de la Bâle. Legătura noastră cea mai semnificativă reiese din cercetarea carierei unui inchizitor, Uldry de Torrenté, iniţial stareţ al dominicanilor din capitala savoiardă, Chambéry. Acesta şi-a început cariera de inchizitor condamnând în 1428 un eretic din Saivan (Valais). În 1430, puţin înainte de deschiderea Conciliului de la Bâle, el conducea un ansamblu de procese împotriva a şaizeci şi doi de valdişti, la Freiburg, ordonând cel puţin trei execuţii, dar eliberând pe una din femei, acuzată de vrăjitorie, pe care o găsise nevinovată de erezia valdistă. La niciun deceniu mai târziu, Torrenté reapare ca inchizitor în dioceza Lausanne, condamnând la moarte vrăjitori, în 1438 şi 1439, la Vevey (Vaud) şi la Neuchâtel. În această perioadă, cel puţin treisprezece vrăjitoare (numite *wodeis* sau *voudez,* dar vinovate, în afară de „maleficium", şi de erezie) au fost executate la Freiburg, vechiul lui teren de vânătoare, între 1438 şi 1442. Aceste procese elveţiene sunt aproape contemporane cu cele mai vechi procese de vrăjitorie înregistrate în alte ţinuturi de pe pământurile lui Amedeus-Felix, Savoia sau Dauphiné. Mai mult, descrierile şi relatările unui vechi tratat de vrăjitorie, altfel obscur şi anonim, cunoscut ca *Errores Gazariorum,* sunt în perfect acord cu informaţiile furnizate de Le Franc şi în mod deosebit de Torrenté: se regăsesc aici, după părerea lui Blauert, detaliile precise a cinci procese inchizitoriale desfăşurate la Vevey, în 1448-1449.

Dacă Johann Nider a reconstruit mental probe mai vechi privind oraşul Bâle, la mijlocul anilor 1430, există şi altele, comparabile cu cele din Elveţia alemană, privind adoptarea noilor idei referitoare la vrăjitorie, de studiat în paralel cu acele cazuri ale lui Le Franc sau Torrenté din Elveţia romandă. O cronică elveţiană descrie „răutatea, morţii şi erezia vrăjitorilor şi magicienilor, bărbaţi şi femei, numiţi *sortileij* în latină", din care un mare număr (mai mult de o sută) sunt judecaţi, se pare, în regiunea Valais, în 1428. Hans Fründ, care avusese funcţia de secretar public *(landschreiber)* în cantonul Schwyz şi care înregistrase aceste ştiri senzaţionale privind anul 1437, putea să nu se fi apucat de scris înainte de a se fi întors în ţinutul său natal, la Lucerna, douăzeci de ani mai târziu, deci mult după ce procesele de

vrăjitorie din Elveţia alemană, vizând atât diabolismul cât şi „maleficium“, fuseseră înregistrate. (Cei doi acuzaţi erau imigranţi, veniţi unul din Alsacia, celălalt din regiunea lacului Constance.) Cu toate că niciuna din cele şaisprezece cronici elveţiene de la sfârşitul Evului Mediu nu menţionează acest episod, suntem siguri că au existat mai multe urmăriri judiciare împotriva vrăjitoriei în Valais, pentru că episcopul de Sion a trimis câteva scrisori în 1444 şi 1447, încercând să le oprească, şi pentru că s-au păstrat câteva fragmente ale unor procese anterioare anului 1430. Alt: procese de vrăjitorie sunt consemnate la Bema la începutul anilor 1440. Cu no a: tem, de asemenea, o execuţie pentru vrăjitorie la Bâle în 1451, o condamnare la moarte *in absentia* pentru vrăjitorie la Lucerna în 1454, precum şi cazul unei femei decapitate la Andermatt (cantonul Uri), în 1459, pentru provocarea avalanşelor, pentru uciderea animalelor şi a copiilor şi pentru că se transforma în animal cu ajutorul diavolului. N-au existat procese de vrăjitorie la Zürich, cel mai important canton al Elveţiei alemane, înainte de 1462, sau, dacă au fost, ele nu implicau diabolismul. Tabloul general sugerează o adoptare gradată a noilor doctrine privind vrăjitoria diabolică din inima Confederaţiei elveţiene germanofone după 1450, la aproape cincisprezece ani după dispariţia lor din marea zonă francofonă fidelă lui Felix al V-lea, cuprinzând Dauphiné, Savoia şi Elveţia romandă.

O EPOCĂ DE TRANZIŢIE (1480-1560)

Nu se poate revendica în niciun fel o origine elveţiană directă privind patruzeci şi opt de persoane judecate pentru vrăjitorie de inchizitorul Institoris (Krämer) între 1482 şi 1486, cu puţin înainte de a contribui la scrierea lucrării *Malleus maleficarum.* Totuşi, este interesant să notăm că aceşti oameni au fost judecaţi în dioceza Constance, care cuprinde şi cea mai mare parte din Elveţia alemană. Şi e cu siguranţă semnificativ că aceste procese coincid cu cel mai mare grup de procese de vrăjitorie cunoscute şi înregistrate în Elveţia de mijloc şi de vest. In deceniul care precedase apariţia lucrării *Malleus* (1477-1486), perioadă în cursul căreia cronicarii înregistrează numeroase flageluri şi foamete, arhivele locale dezvăluie unsprezece procese de vrăjitorie instruite de judecători civili din Bema, trei la Freiburg şi şase la Lucerna, în timp ce arhivele inchizitoriale conţin unsprezece procese în plus pentru dioceza Lausanne, în actualele cantoane Vaud şi Neuchâtel. Au existat mai multe procese pentru vrăjitorie înregistrate în cinci cantoane în acest deceniu decât în treizeci de ani anteriori, şi mai multe decât vom găsi în următorii douăzeci de ani. In 1487, locuitorii din Zurich, conservatori ei înşişi, au judecat o femeie pentru vrăjitorie (inclusiv vindecări magice) cu ajutorul diavolului. Cu alte cuvinte, ediţia acestui prim ghid foarte

cunoscut despre vrăjitorie, care nu stăpânea încă bine detaliile sabatului vrăjitorilor, coincide exact cu primul val de procese pentru vrăjitorie în regiunile elveţiene, unde sabatul a fost descoperit (sau inventat) înainte de 1450. Iar *Malleus maleficarum,* dorind să-i vadă pe vrăjitori judecaţi fie de tribunalele laice, fie de curţile ecleziastice, se află într-un acord perfect cu situaţia din Elveţia din epoca în care apare această lucrare.

Pe parcursul a două generaţii – incluzând epoca în care Confederaţia elveţiană îşi face o scurtă apariţie ca importantă putere militară europeană, anexând numeroase teritorii francofone şi italofone, epocă în care Erasmus la Bâle, Zwingli la Zürich, Calvin la Geneva ofereau Elveţiei şi o importanţă culturală neobişnuită în Europa – procesele de vrăjitorie persistă în regiunile centrale şi de vest, acolo unde mai avuseseră loc între 1435 şi 1485. Pe deasupra, execuţiile se răspândiseră şi în câteva localităţi noi; Geneva şi-a ars primii doi vrăjitori în 1495, Zürich a aşteptat moartea lui Zwingli (1531); mai au loc câteva procese şi execuţii între 1536 şi 1555, în sudul Alpilor, la Mendrisio (Ticino). Se pot descoperi mici serii de procese de vrăjitorie, implicând rar mai mult de trei acuzaţi în acelaşi timp, în mai multe puncte ale cantonului Vaud, la începutul secolului al XVI-lea, la Freiburg sau la Lucerna, dar nu avem nicio dovadă că totalul general elveţian, pentru orice deceniu anterior anilor 1560, ar fi mai important decât cel al anilor 1477-1486. Nu există deci niciun motiv să presupunem că tulburările care au însoţit reforma zwingliană ar fi întrerupt sau accelerat vânătoarea de vrăjitoare în Elveţia.

Descoperim totuşi o recrudescenţă a proceselor intentate „aducătorilor de ciumă“, de-a lungul lacului Léman, în acelaşi loc în care Ginzburg îi descoperea în 1348. Geneva a fost în mod deosebit afectată: o conspiraţie din 1530 provoca moartea a şapte persoane; uimitoarea, în 1545, a iscat 43 de procese urmate de 29 de execuţii; alte două episoade similare, între 1567 şi 1571, au provocat 139 de procese şi 49 de morţi. Contrar a ceea ce ne putem aştepta de la ipoteza lui Ginzburg, n-a existat nici urmă de diabolism asociat acestor panici, şi deci nicio legătură cu vrăjitoria obişnuită înainte de 1571. În 1615, un episod final în care „aducătorii de ciumă“ erau acuzaţi că ar fi acţionat la o instigaţie diabolică se încheie cu 20 de procese şi 6 morţi. Aceşti „îngrăşători“ foarte temuţi erau o specie distinctă a „rasei de vrăjitori“ cu privire la care Calvin, într-o intervenţie celebră în faţa magistraţilor din Geneva, în 1545, cerea să fie extirpată din numitul ţinut Peney (o comună la 10 kilometri vest de Geneva). Dar, după cum remarca Christian Broyé, tânăra republică Geneva s-a angajat în cea mai vastă vânătoare de vrăjitoare în anii în care a fost lovită de valurile de ciumă. Din fericire, conspiraţia „îngrăşătorilor“ nu a provocat vânători de vrăjitoare şi în alte părţi ale

Elveţiei.

APOGEUL PRIGOANEI (1560-1670)

Confederaţia elveţiană, cu teritoriile aliate şi supuse, a participat totuşi din plin la apogeul general al vânătorii de vrăjitoare care afectase majoritatea creştinătăţii în epoca confesionalismului. O mare majoritate a proceselor de vrăjitorie înregistrate în Elveţia actuală s-a desfăşurat între 1560 şi 1670, în fiecare din cele douăzeci şi trei de cantoane. Câteva ţinuturi profund catolice, care păruseră să fi fost cruţate până atunci, au început să condamne numeroşi vrăjitori, în epoca pe care istoricii Bisericii ar situa-o la începutul reformei catolice în Elveţia. Cantonul Schwyz, de exemplu, membru fondator care dăduse numele Confederaţiei originare din 1291, a înregistrat primul său proces adevărat în 1571; Obwalden, o altă parte a primei Confederaţii, nu va începe prigoana vrăjitorilor decât în 1572, dar va executa peste 130 din ei de-a lungul întregului secol care a urmat, îndeosebi după foametea din 1588-1589 şi inundaţiile devastatoare din 1629. Mai departe, spre vest, în ţinuturile catolice aparţinând prinţului episcop de Bâle care formează astăzi cel mai recent canton elveţian (Jura), documentele proceselor pentru vrăjitorie încep să apară abia în 1571, durând exact un secol.

Se produce uneori câte o revenire, după o pauză îndelungată: de exemplu, comitatul de Neuchâtel, înspăimântător de protestant, teritoriu aliat în care Farel introdusese Reforma în jurul anului 1530, nu păstrează nicio urmă de proces de vrăjitorie în perioada cuprinsă între procesele conduse de inchizitori în 1481 şi cele conduse de magistraţii Reformei în anii 1568-1569, cu toate că mărturii de execuţii există între 1491 şi 1554. În partea muntoasă şi izolată a Elveţiei de sud-est, cele trei confederaţii distinct cunoscute sub un singur nume, Grisons — Un ansamblu de parohii mixte protestante şi catolice de munteni, vorbind germana, italiana şi retoromana – niciun proces de vrăjitorie nu se înregistrează înainte de 1650. Dar, pretutindeni, în zonele cele mai înalte ale munţilor Alpi, în Elveţia, procesele pentru vrăjitorie au început, au continuatori s-au intensificat spre 1560.

Cu toate că în Confederaţie lipsea un sistem de curte de apel pentru restrângerea exceselor şi arbitrarului judecătorilor locali şi cu toate că vânătoarea de vrăjitoare afectase fiecare ţinut al Elveţiei, nu s-a produs aici acea mare panică asemănătoare cu cele din Germania de sud şi de centru, în cursul cărora zeci şi uneori sute de acuzaţi de vrăjitorie au pierit într-un singur an în acelaşi loc. „Judecătoria“ din Chillon (Vaud), locul proceselor în care evrei şi creştini sunt judecaţi pentru otrăvirea fântânilor în 1348, condamnă la ardere pe rug douăzeci şi şapte de vrăjitori numai în patru luni ale anului 1613; este

totalul cel mai ridicat pe parcursul unui an şi într-un district local din întreaga Elveţie.

Ţinutul în care se petrec aceste fapte, Vaud – scena primelor procese înregistrate relatând sabaturi de vrăjitoare în Elveţia –, reprezintă, de departe, totalurile cele mai ridicate din toate cantoanele elveţiene. Cu toate că nu cunoaştem numărul exact de vrăjitori executaţi în această regiune în perioada confesională, cercetările lui Peter Kamber ne permit să enumerăm o mie de condamnări la moarte pentru vrăjitorie în ţinutul Vaud, între 1580 şi 1620. În această regiune de minuscule jurisdicţii supuse suveranităţii meticuloase, dar rutinate de la Bema (care trebuia să aprobe toate pedepsele capitale), această mie de execuţii a fost împărţită aproape egal între tribunalele senioriale şi cele judecătoreşti. Niciunul din aceşti patruzeci de ani nu a trecut fără câteva execuţii de vrăjitori, şi fiecare din cele zece judecătorii din Vaud a fost afectată, chiar dacă nu toate în fiecare an. Una din cifrele cele mai interesante ale lui Kamber este aceea care arată că o treime din aceşti vrăjitori vaudezi executaţi erau bărbaţi; ţinutul Vaud producea, de departe, cel mai mare număr de bărbaţi executaţi ca vrăjitori într-un ţinut de asemenea dimensiuni, şi procentajul cel mai ridicat. Explicaţia se află probabil în vechea şi strânsa legătură între doctrina valdistă şi vrăjitorie în dioceza Lausanne de dinainte de Reformă: între ce; treizeci şi şase de acuzaţi de vrăjitorie, ale căror procese inchizitoriale (1439-1528) se mai păstrează la Lausanne, douăzeci şi nouă sunt bărbaţi. Asocierea automată a femeii cu vrăjitoria, atât de evidentă la autorii lucrării *Malleus maleficarum,* pur şi simplu nu exista în Elveţia romandă, locul de naştere al sabatului vrăjitorilor.

Niciun alt canton elveţian, nici măcar cel al diriguitorilor bemezi din ţinutul Vaud, nu atinge, nici pe departe, intensitatea vânătorii de vrăjitori din acest din urmă ţinut. Se pare că patru mii de vrăjitori cel puţin şi-au găsit moartea între graniţele actuale ale Confederaţiei elveţiene, majoritatea între 1560 şi 1675, iar din aceştia mai mult de o treime au murit în Vaud. În multe cantoane elveţiene, procesele de vrăjitorie erau endemice, dar fără torturi excesive. Nu erau deci neapărat fatale pentru acuzaţi. Interogatoriile vrăjitorilor păstrate *în Thurnrodellen,* arhivele criminale ale cantonului bilingv Freiburg, de exemplu, demonstrează că mai puţin de o treime din eşalonul de 162 de persoane acuzate de vrăjitorie şi arestate între 1607 şi 1683 şi-au mărturisit în cele din urmă vina (ceea ce dovedeşte că femeile îndură tortura ceva mai bine decât bărbaţii).

Freiburg nu pare să facă excepţie, după cum o arată exemplele următoare (extrase din Elveţia franceză şi alemană, unde au fost făcute cercetări locale minuţioase cu privire la acest subiect):

(Elveţia extreme)

[illegible]1675)
[illegible]1714)'
[illegible]1714)
[illegible]1677)
[illegible]1753)
[illegible]1681)
[illegible]1670)

în Elveţia nu se găsesc corelaţii evidente între confesiune şi severitatea vânătorii de vrăjitoare; procentajul cel mai ridicat, ca şi cel mai scăzut, aparţine districtelor protestante. Singura excepţie importantă de la această situaţie generală este, o dată în plus, ţinutul Vaud, unde exemplele luate la întâmplare sugerează că cel puţin 75% şi poate chiar 90% dintre procesele pentru vrăjitorie, extrem de numeroase, se încheiau prin pedeapsa cu moartea.

Se pare că este vorba mai mult decât de o coincidenţă dacă singurul tratat despre vrăjitorie publicat de un nativ din Elveţia vine de la un pastor calvinist şi e dedicat diriguitorilor bemezi din Vaud-ul său natal. François Perreaud admite cu tristeţe, în prefaţa lucrării sale *Démonologie ou traité des démons et sorciers* (Geneva, 1653), că i s-au făcut adesea reproşuri de către catolicii din Franţa „invocând numărul mare de vrăjitori despre care ei spun că ar fi fost arşi pe pământurile noastre, şi mai ales în ţinutul Vaud, socotind de aici că Religia noastră ar fi fost cauza“. Data tratatului lui Perreaud nu este nici ea întâmplătoare, cum nu este nici dedicaţia, căci el explică în prefaţă că Bema emisese numeroase edicte privind procesele de vrăjitori, „afirmând în mod esenţial că intenţia domniei voastre este ca în viitor să se procedeze cu mai multă moralitate şi reţinere… pentru că este vorba de viaţa unui om“. Tratatul lui Perreaud apare într-un moment crucial al istoriei vrăjitoriei în Elveţia romandă: el a fost scris când calvinista Genevă îşi executa ultima vrăjitoare şi în timpul unei mari panici antivrăjitoreşti (1650-1655), izbucnită la vecinul catolic al Bernei, Freiburg.

Aceste reforme bemeze din 1652 la care face aluzie Perreaud au fost în principal consacrate eliminării diverselor abuzuri privind semnul diabolic, care trebuia verificat de trei ori, înainte şi după mărturia acuzatului. Al patrulea capitol al cărţii sale, relativ scurt, combate credinţa conform căreia vrăjitorii puteau aduce grindina. Aceste două subiecte – semnul diavolului ca probă principală de vrăjitorie şi teama adânc înrădăcinată faţă de furtunile cu grindină – cel mai periculos „maleficium“ provocat de vrăjitori după otrăvirea animalelor sau a oamenilor – ocupau un rol central în istoria elveţiană a vânătorii de vrăjitoare. În diferite feluri, ele slujeau ca punct de intersecţie între credinţele luminate şi cele populare despre vrăjitorie în perioada confesională; la un nivel mai scăzut, ele serveau la distingerea

poziţiilor protestante şi catolice faţă de vrăjitorie.

Furtunile cu grindină, evenimente bruşte şi capricioase care puteau devasta recoltele, erau cu multă uşurinţă legate de magia neagră. Ideea conform căreia vrăjitorii provocau furtuni de grindină se afla deja exprimată în fundamentele populare ale vrăjitoriei helvetice din jurul anului 1430. Nider îi consacra un capitol din *Formicarius,* primele mărturisiri smulse de Torrenté la Vaud o subliniază invariabil; ea apare în cea mai veche confesiune păstrată la Freiburg (1457). Aceşti vrăjitori folosesc mereu aceeaşi metodă pentru a aduce grindina, lovind apa curgătoare cu o baghetă specială, rostind o incantaţie simplă; adesea se aruncau pumni de apă în aer pentru a declanşa procesul. În alte locuri din Elveţia romandă, unde documentele proceselor de vrăjitorie s-au păstrat începând cu anii 1570, aceeaşi formulă de declanşare a grindinii se repetă până la identitate în cele dintâi mărturisiri, atât în cantonul protestant Neuchâtel cât şi în cantonul catolic Jura. A provoca grindina a fost mereu socotit un „maleficium“ important, în toate mărturisirile judiciare din secolul al XVI-lea păstrate la Freiburg, inclusiv cele ale unui vrăjitor care încercase de trei ori să provoace grindina şi nu reuşise pentru că Dumnezeu nu îngăduise. Descoperim un grup de patru vrăjitori condamnaţi la Geneva, trei ani după moartea lui Calvin, acuzaţi *inter alia* de a fi provocat furtunile de grindină. Totuşi, mult înainte ca Perreaud să fi publicat lucrarea sa *Démonologie,* vrăjitorii din regiunile protestante ale Elveţiei romande încetaseră să mai provoace grindina. Chiar în ţinutul Vaud nu se mai găsesc decât două exemple de această natură printre şaizeci şi cinci de mărturisiri făcute după 1600; în alte părţi, acestea dispăruseră înainte de 1575. Diferenţa faţă de vecinii lor catolici este frapantă: mai întâlnim vrăjitori aducători de grindină la Freiburg şi în cantonul Jura, în epoca apariţiei tratatului lui Perreaud. Un contrast similar, cu toate că mai puţin dramatic, există în Elveţia alemană: Zürich nu ne furnizează decât şapte acuzaţii de provocare a grindinii între cele nouăzeci de procese de vrăjitorie instruite în cursul secolului al XVII-lea, pe când catolica Lucemă a pedepsit frecvent pe vrăjitorii provocatori de grindină, chiar mult după 1650. Elveţia pare să reflecte, în acest caz, situaţia, descrisă de Erik Midelfort, din Germania de sud-est, unde teologii protestanţi scoteau întotdeauna în evidenţă o interpretare providenţialistă a dezastrelor naturale şi în special a furtunilor de grindină, diminuând rolul diavolilor şi al vrăjitorilor.

Dacă demonologia protestantă scotea furtunile de grindină de pe lista „maleficiilor“ vrăjitorilor, ea insista, în schimb, mult asupra importanţei semnului diavolului. Acest concept născut din pactul vrăjitorilor cu diavolul este absent din vrăjitoria elveţiană primitivă: nici Nider, nici Torrenté nu auziseră niciodată vorbindu-se despre el.

Totuşi, importanţa mereu crescândă a diabolismului şi necesitatea practică de a verifica realitatea pactului, lucru care ar ajuta la determinarea vinovăţiei sau a nevinovăţiei unui aspect de vrăjitorie, făceau din semn un concept util şi aproape indispensabil pentru vânătorii de vrăjitori din secolul al XVI-lea. Descoperim un inchizitor căutându-l la Geneva, în 1534, şi judecători civili imitându-l, câţiva ani mai târziu; din 1548, căutarea unor asemenea semne la suspecţi devine o practică aproape curentă. In ţinutul Vaud această preocupare apare în 1548 şi devine curentă în mai puţin de doisprezece ani. În alte locuri, ea s-a manifestat mult mai târziu (la Neuchâtel – nu înainte de 1600), în timp ce regiunile catolice ale Elveţiei îi acordau relativ puţină importanţă. O pretinsă vrăjitoare din Freiburg care avea două semne pe „părţile ruşinoase“, a făcut observaţia că dacă „acesta era semn de vrăjitorie, atunci multe femei puteau fi socotite vrăjitoare“; pe de altă parte, una din cele câteva suspecte din Freiburg se rugase „să fie cercetată“, iar o alta păruse chiar să fie „complet despuiată“ pentru a i se căuta semnele.

Nimeni nu se îndoia că vrăjitoarele erau însemnate de diavol în perioada iniţierii lor (Perreaud apără în mod deosebit această idee), dar este foarte important să aflăm modalitatea de examinare şi cât de important era un semn o dată descoperit. Se pot distinge trei modele. La Geneva, medicii cercetau marca diavolului cu cea mai mare prudenţă, ca urmare a unui caz neobişnuit de dificil; prin urmare, într-un singur caz din douăsprezece ei au descoperit semne de „o natură neobişnuită“, grăbindu-se să adauge că „pomenitele semne nu îndeplineau în mod absolut toate condiţiile descrise de cei care le-au stabilit ca fiind caracteristice vrăjitoarelor“. După ce medicii din Vaud au verificat semnele, suspecta a fost singura persoană executată pentru vrăjitorie la Geneva după 1626.

În acest timp, pretinşii vrăjitori din Vaud erau examinaţi cu dezinvoltură pentru a li se descoperi sinistrul semn, în ciuda reformelor bemeze din 1652. Vreo douăsprezece din cele treizeci de semne descrise în procesele de vrăjitorie ale tribunalelor civile din Moudun, între 1647 şi 1670, nu au fost niciodată verificate. Suspectul trebuia uneori să-şi scoată el însuşi acul[1]; uneori semnul dispărea până la verificarea următoare. La Freiburg, ţinut catolic, cercetarea semnelor era mai puţin meticuloasă decât la Geneva, dar mult mai meticuloasă decât în Vaud; acestea au fost depistate cam la jumătate dintre suspecţii examinaţi între 1644 şi 1683, dar ele nu erau nici necesare, nici suficiente pentru a confirma o bănuială. Cum faptul aparţinea mai mult demonologiei decât folclorului, semnul diavolului a evoluat în sens contrar învinuirii de provocare a grindinei şi a rămas important până la sfârşitul anilor 1600.

CÂTEVA PROCESE TÂRZII

În principalele oraşe ale Elveţiei, şi chiar în Vaud, după anul 1680, vrăjitorii au fost din ce în ce mai rar judecaţi. Dar vânătoarea de vrăjitoare a persistat în mai multe regiuni ale Confederaţiei până la mijlocul secolului al XVIII-lea. În câteva locuri (de exemplu, în cantoanele Soleure şi Zürich sau în districtele protestante ale vechiului episcopat de Bâle, care a refuzat în zilele noastre să se unească cu noul canton Jura) ultimele procese de vrăjitorie se vor desfăşura la sfârşitul domniei lui Ludovic al XIV-lea. În Elveţia romandă, ultima execuţie pentru vrăjitorie a fost pusă la cale de patriciatul din Freiburg, în 1731. Execuţiile şi procesele au persistat şi în districtele elveţiene din Alpii de sud: două vrăjitoare au murit la Valais în 1730 (altele au fost judecate mai târziu), în timp ce în Grisons ultimul proces de vrăjitorie a avut loc la Poschiavo, în 1753.

În cantoanele forestiere catolice ale Elveţiei centrale, la Zug, în 1737, s-a declanşat o panică provocată de mărturisirile spontane ale unei tinere de şaptesprezece ani care provocase grindină, se transformase în felurite animale, zburase goală spre sabatul vrăjitoarelor şi pusese la cale „maleficii“. Declaraţiile ei au provocat şase arestări şi cinci execuţii (supravieţuitorul fusese torturat de douăsprezece ori). Arestările au contaminat şi ţinutul vecin Obwalden. În Schwyz, doi pretinşi vrăjitori au murit în timpul interogatoriului, în 1753, şi au fost îngropări în pământ nesfinţit.

Ultima execuţie a unei vrăjitoare elveţiene a avut loc în districtul protestant al unui canton mixt din punct de vedere confesional, Glaris. Anna Göldi a fost acuzată de a o fi vrăjit pe fiica patronului ei, care manifesta simptomele tradiţionale ale posesiunii diavoleşti: tuşind, vărsa ace şi cuie. Cum patronul lui Göldi era medic, acuzaţia a evitat să folosească cuvintele „vrăjitorie“ şi „magie“ în timpul procesului, preferind termeni ca „otrăvire“ şi dând naştere astfel conceptului de *Kunstkraft*. Anna Göldi a fost decapitată pentru această ofensă în iunie 1782; logodnicul ei, arestat în acelaşi timp cu ea, s-a spânzurat în închisoare. Afacerea Göldi a adus numai necazuri patriciatului din Glaris, incapabil să împiedice săptămânalele satirice din Germania luminată să-l ironizeze pentru demodatele lui superstiţii. Când i s-a ordonat unui „călău“ din Glaris să ardă jurnalul de scandal, editorul a trimis o copie a propriei lui siluete, pentru a fi arsă şi ea. Europa centrală trecuse de la *Malleus maleficarum* la Mozart, iar Glaris nu era în pas cu vremea.

Germania, „mama atâtor vrăjitoare“ şi centrul persecuţiilor

WOLFGANG BEHRINGER

Unul din cele mai importante congrese privind cercetarea vrăjitoriei s-a ţinut la Stockholm, acum câţiva ani, iar tema propusă a fost „Vrăjitoria europeană. Centre şi periferii”. Organizatorii, Bengt Ankarloo şi Gustav Henningsen, doreau, dincolo de modelul intern centru-periferie, propus de Robert Muchembled, să reia o idee a Christinei Lamer, pentru care centrul vânătorii de vrăjitoare era strâns legat de zona de propagare a demonologiei inchizitoriale, de dreptul roman, de procesul de formare a statului. Intre altele, ei au propus un model mai extins care ar aplica noţiunea de centru-periferie, dezvoltată în ştiinţele politice, la istoria proceselor de vrăjitorie. Cu toate că modelul de dependenţă postulează precis o conexiune imposibil de demonstrat între centru şi periferie, în calitate de părţi ale unui sistem omogen, conferenţiarii de la Stockholm (1984) s-au ocupat în mod esenţial de „periferii”, bine analizate în numeroase contribuţii, dar nedefinite ca referinţe ale elaborării unei teorii.

In 1976, când William Monter scria: „Ar trebui probabil să începem […] să considerăm ca normă vrăjitoria centrului germanic al Sfântului Imperiu Roman […]: au existat, fără îndoială, mai multe vrăjitoare trimise la moarte între hotarele Germaniei actuale decât în tot restul Europei”, el făcea deja implicit referire la un model centru-periferie. În 1981, în articolul său „Centrul vânătorii de vrăjitoare. Europa centrală şi de nord”, Erik Midelfort confirma în esenţă observaţia lui Monter: „Au fost mai multe vrăjitoare executate în teritoriile de limbă germană decât în oricare parte a Europei.” Ţinuturile germanofone au devenit „terenul clasic de vânătoare de vrăjitoare”. Cu privire la această temă s-a dezvoltat aici, în cursul ultimilor zece ani, o cercetare intensivă şi toate rezultatele arată că fenomenului vânătorii de vrăjitoare i se deschid, noi perspective. Aceste rezultate au fost prezentate în 1988, în cadrul internaţional al marii Conferinţe de la Budapesta – „Credinţele în vrăjitorie şi vânătoarea de vrăjitoare în Europa centrală şi orientală”. Totuşi, colocviul care s-a ţinut în 1991 la Exeter pe tema „Contexte culturale ale vânătorii de vrăjitoare în Europa şi Lumea Nouă” a demonstrat că aceste rezultate n-au fost întotdeauna acceptate. Iată de ce mi-ar plăcea să prezint lucrările cercetării germane referitoare la vrăjitorie şi rezultatele lor, cu scopul de a le insera într-un studiu comparativ.

GERMANIA ŞI VRĂJITOARELE

Germania a jucat un rol deosebit în vânătoarea de vrăjitoare şi lucrul acesta n-a constituit niciodată un secret, căci, din secolul al XVII-lea chiar, critica era suficient de răsunătoare pentru a fi auzită

pretutindeni: „Er *ecce Germania tot Sagarum Mater“,* proclama un citat acuzator al cărţii *Cautio Criminalis* a iezuitului Friedrich Spee (1591-1635), tradusă în germană în secolul al XX-lea, prin formula: „Germania, mama atâtor vrăjitoare“. În introducerea operei sale, Spee punea următoarea întrebare: „Există oare cu adevărat vrăjitoarele?“ Dacă da, *„Pluresne Sagae seu malefici in Germania sint ac alibi?“* Spee era convins că Germania a cunoscut o dezvoltare deosebită a acestui fenomen şi, plecând de aici, a criticat asimetria acestei dezvoltări. În optica actuală, această interpelare suscită o altă întrebare: există o continuitate între vânătoarea de vrăjitoare şi holocaust, aşa cum a lăsat să se înţeleagă Norman Cohn? Erik Midelfort a folosit şi el o sintagmă sugestivă: „holocaustul german al vrăjitoarelor“. Gerhard Schormann a publicat în 1991 *Der Krieg gegen die Hexen* (Războiul împotriva vrăjitoarelor), o lucrare care face referinţă la cartea lui Lucy S. Davidovitz *Der Krieg gegen die Juden* (Războiul împotriva evreilor) şi în care el încearcă să stabilească paralele între vânătoarea de vrăjitoare şi vânătoarea de evrei. Studiul lui Schormann descrie vânătoarea de vrăjitoare condusă de episcopul Ferdinand de Köln, în jurul anilor 1630, care a fost probabil cea mai importantă mişcare de persecuţie din istoria europeană. Autorul se străduieşte să demonstreze că această mişcare era dirijată de puterea centrală şi punea în aplicare un program de exterminare prestabilit.

În planul evenimentului chiar, acest punct de vedere este contestabil, aşa cum om vedea mai departe. Mai întâi, ar fi interesant de ştiut ce reprezintă „Germania“ în epoca apariţiei tratatului *Malleus maleficarum* sau în deceniile din jurul anului 1600. Se definea prin limbă, cultură, economie, religie? Nu ştim exact dacă locuitorii din sud, vorbind propriul lor dialect, erau capabili să-i înţeleagă pe cei din nord. După cum se ştie, naşterea naţiunii germane a fost un proces lent, care i-a pus pe istoricii prea puţin familiarizaţi cu istoria Germaniei într-o asemenea încurcătură, încât şi-au concentrat studiul pe istoria Prusiei, chiar dacă, la începutul epocii modeme, Prusia nu aparţinea Imperiului. Acesta din urmă era foarte departe de concepţia modernă de stat şi nu se considera neapărat fundamental german. Demnitatea imperială şi Imperiul aveau în tradiţia Evului Mediu creştin un caracter universal sau supranaţional. În timpul marilor vânători de vrăjitoare, împăratul casei de Austria (Habsburg) se afla la Praga, capitala Boemiei. Regele Boemiei era unul din cei şapte prinţi electori care-l desemnau pe împărat. In afara Boemiei, Imperiul cuprindea Slovenia, Milano, Genova, republicile Sienna şi Florenţa, ducatul de Savoia, Confederaţia elveţiană, Franche-Comté, Lorena, Luxemburg, Ţările de Jos din nord şi sud, precum Holstein, ducatul danez. Chiar contemporanii, cum a fost cosmograful Sebastian Münster, puteau cu greu defini ţinutul german, căci noţiunea

lingvistică nu avea şi o organizare politică, ea întinzându-se dincolo de frontierele Imperiului, până în ţările baltice şi Transilvania.

Sub Imperiu, suveranitatea judiciară aparţinea statelor care, în timpul proceselor de vrăjitorie, formau un conglomerat de mai multe sute de teritorii ecleziastice şi laice având între ele raporturi de proprietate şi de drept particular foarte complicate. Fiecare teritoriu, electorat, principat, episcopie, comitat, domeniu cavaleresc, oraş liber sau abaţie a Imperiului îşi exercita propria suveranitate judiciară asupra tuturor chestiunilor de drept şi justiţie. Preambulul Constituţiei Imperiului, *Constitutio Criminalis Caifolina,* promulgată în 1532, sub Carol Quintul, şi aplicată până în 1806, stipula clar că această reglementare abolea toate drepturile şi obiceiurile tradiţionale acordate prinţilor şi statelor. In 1667, când tratatele Westfaliei (1648) definesc mai clar termenii Constituţiei şi când Ţările de Jos, Elveţia, Milano etc. Se retrăseseră din Imperiu, Samuel Puffendorf îl caracteriza pe acesta din urmă ca pe un *monstro simile,* greu de clasificat în sensul teoriei politice.

Câteva teritorii ale acestui imperiu au organizat, după cum vom vedea, importante vânători de vrăjitoare. Nimeni nu era obligat să le urmeze exemplul, dar nimeni n-a încercat să le împiedice. Numeroşi contemporani refuzau să accepte aceste vânători de vrăjitoare. II considerau pe inchizitorul papei, Henry Institoris (Krämer), complet nebun. Criticile de principiu împotriva proceselor de vrăjitorie au avut un caracter de permanenţă. Când persecuţiile s-au reluat la începutul anilor 1560, Jean Wier (1515 -1588), medicul personal al ducilor de Juliers şi Clèves, a sistematizat această critică vorbind deschis despre „baia de sânge a unor nevinovaţi“. Lucrarea sa *De praestigiis daemonium* a contribuit din plin la lupta împotriva proceselor de vrăjitorie, nu numai în întreaga Europă, unde s-a izbit de replicile lui Jean Bodin sau Lambert Daneau, ci şi în Germania şi în Ţările de Jos, unde s-a bucurat de asemenea de un mare succes. Reacţiile contemporanilor au lăsat impresia unei mari uşurări după apariţia acestei curajoase cărţi; a fost editată de şapte ori în latină, în timpul vieţii autorului, tradusă în germană chiar de autor, la aceasta adăugându-se alte trei traduceri în germană şi două în franceză; Wier a fost urmat de numeroşi autori pe care nu-i putem evoca în acest studiu (Johann Ewich, Augustin Lercheimer, alias Herman Witekind, Cornelius Loos, Anton Prătorius dar şi Reginald Scot), influenţând direct pe câţiva prinţi ai Imperiului, printre care şi ducii de Juliers-Clèves, prinţul elector al palatinatului etc. Pe urmele lui Wier s-a dezvoltat în Germania o tradiţie pe care o cunoaştem din ce în ce mai bine, foarte eficace, apărată de o linie de autori ai lucrărilor *Tribunal reformatum, Maliens Judicum,* precum şi de *Cautio Criminalis* a lui Friedrich Spee (1591-1623) – pledând toţi, în anii 1620, pentru

abolirea torturilor; tradiţia a fost continuată de Christian Thomasius (1655 -1728) care, în calitatea sa de jurist, a obţinut, la începutul secolului al XVIII-lea, suspendarea proceselor de vrăjitorie în Prusia, iar în calitate de istoric a redactat un studiu aprofundat despre apariţia lor, studiu care a permis multor istorici să nu se angajeze pe o pistă falsă.

De la Christian Thomasius până la Sigismund Riezler (1843-1927), şapte generaţii de istorici au fost convinşi că un fenomen identic proceselor de vrăjitorie nu va mai apărea niciodată în istoria umanităţii: „O lume pare acum că ne desparte de aceste atrocităţi“, scria Riezler, liberal bavarez şi coeditor la *Historischen Zeitschrift,* care considera vânătoarea de vrăjitoare o paradigmă a tuturor formelor de prigoană. După cum ştim, Riezler s-a înşelat amarnic, mai cu seamă pentru istoria Germaniei. Ororile secolului al XX-lea nu numai că depăşesc din plin pe cele ale proceselor de vrăjitorie, dar ele au întrecut chiar imaginaţia tuturor istoricilor din epoca Luminilor. Dar asta este deja o altă istorie.

PROGRESELE CERCETĂRII

Considerându-i pe Thomasius şi Riezler autori de referinţă pentru cercetările cu privire la vrăjitorie în Germania, se vădeşte că nu este vorba despre un eveniment foarte recent care s-ar fi dezvoltat la începutul anilor 1970 – plecând de la opera lui Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* de exemplu. Distincţia conceptuală între „vrăjitorie“ şi „magie“, pe care Robin Briggs o atribuie lui Evans-Pritchard, era recunoscută în limba germană din secolul al XV-lea: s-a admis dintotdeauna istoricitatea pretinsului delict de vrăjitorie şi dintotdeauna s-a reflectat în acest sens asupra temei în chestiune. Jacques Springer, în „Apologia“ la *Malleus maleficarum,* a fost constrâns să răspundă reproşului celor care susţineau că vrăjitoria ar fi un delict recent. Această polemică a durat în mod implicit până la începutul epocii modeme. Protestanţii ar putea cu uşurinţă să demonstreze, după principiile lui Martin Luther *(sola scriptura),* că Biblia, asemenea lui *Codex Justinianus,* vorbea de magie şi nu de vrăjitorie. Şi studiul istoric al lui Christian Thomasius este caracteristic în privinţa acestui punct: el observă că, în realitate, infracţiunea de vrăjitorie n-a existat niciodată şi că ea a fost inventată de inchizitori.

Totuşi, rădăcinile disputelor istorice care s-au dezvoltat încă din timpul vânătorilor de vrăjitoare n-au fost decât abordate, nu şi dezbătute. Nu vom analiza cercetările mai vechi privind vrăjitoria care, după William Monter, ar fi foarte exact caracterizate prin paradigma raţionalistă a lui George Wilhelm Soldan, opusă abordării romantice a lui Jules Michelet, cu toate că aceste cercetări stau la originea numeroaselor studii şi că ele ar merita, chiar în plan

epistemologic, o analiză mai aprofundată, constituind baza cercetării internaţionale actuale asupra vrăjitoriei – de exemplu, analizele lui Joseph Hansen. Ne vom mulţumi să remarcăm aici că această paradigmă a cercetării privind vrăjitoria era atât de intensă că, în 1890, în cursul conferinţei germano-scandinave de la Schleswig, participanţii germani au rămas perplecşi în faţa explicaţiilor confraţilor scandinavi, bazate pe antropologia socială, cu toate că cercetătorii Europei Occidentale şi anglo-americanii începuseră deja să se inspire din istoria etnologică şi socială.

Cercetarea privind vrăjitoria, bazată pe un concept mai recent, antrenând mutaţia paradigmei, a fost introdusă în cursul ultimilor ani în numeroase universităţi germane, unde s-a ivit spontan o vastă mişcare de studii. Numărul publicaţiilor sporeşte progresiv, atingând apogeul în 1987, anul comemorativ al lucrării *Marteau des sorcières.* Se organizează două mari expoziţii, una în Germania (la Sarrbruck, în Sarra) şi cealaltă în Austria (la Riegersburg, în apropiere de Graz, în Stiria), precum şi câteva colocvii în care se dezbat teme privind vrăjitoarele şi procesele de vrăjitorie. Cele mai importante au fost poate dezbaterile referitoare la rolul magiei (Viena, 1986), la *Malleus maleficarum* (Bayreuth, 1987) şi la adversarii vânătorii de vrăjitoare (Wolfenbüttel, 1987). Începând de acum, publicaţiile vor continua să se înmulţească, printre ele figurând teze de doctorat şi agregare. Începând din 1985, există o organizaţie informală privind acest sector de cercetare, *Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung* (AKIH) (Cercul de studiu privind cercetarea interdisciplinară privitoare la vrăjitorie). În cursul întâlnirilor anuale organizate la Stuttgart-Hohenheim, cercetătorii îşi expun ideile, iar cei mai tineri cercetători au, de asemenea, posibilitatea de a-şi prezenta rezultatele investigaţiilor. Pe deasupra, trei congrese internaţionale mai importante, organizate de Academia din Stuttgart, s-au ţinut în ultimii ani la palatul Congreselor din Weingarten: în 1986 – „Vânătoarea de vrăjitoare. Cercetările cele mai recente privind procesele de vrăjitorie în Germania de sud-vest"; în 1989 – „Sfârşitul vânătorii dc vrăjitoare"; în 1992 – „Marea vânătoare de vrăjitoare occidentală: Centre şi forţe motrice".

Cum ţările germanofone şi numeroase alte teritorii independente erau foarte diferite în plan politic, a fost mai întâi necesar, prin intermediul studiilor regionale comparative, să se alcătuiască o vedere de ansamblu a surselor existente şi a desfăşurării evenimentelor pentru a se stabili cronologia proceselor de vrăjitorie, repartizarea lor în spaţiu şi relaţiile lor cu teoriile existente. Câteva studii regionale născute din cercetări mai vechi privind vrăjitoria, precum şi studiul iniţial al lui Erik Midelfort referitor la Germania de sud-vest (Baden-Wlirttenberg) au fost punctele de plecare concrete ale acestor reflecţii.

Se pot adăuga, pentru nordul Germaniei, studiul lui Gerhard Schormann privind fărâmiţarea teritorială a „Germaniei de nord-vest“, precum şi cel al lui Dagmar Unverhau referitor la Schleswig-Holstein. În lucrarea sa referitoare Ia ducatul de Westfalia, Reiner Decker a fost primul care a examinat unul din ţinuturile cele mai importante ale vânătorii de vrăjitoare din Germania – şi, de aici, ale Europei. Eu însumi am prezentat un studiu regional comparativ privind Sudul, adică ducatul de Bavaria şi teritoriile limitrofe. El trebuia să fie, pe de o parte, un studiu complementar al celui aparţinând lui Erik Midelfort, iar pe de altă parte să stabilească anumite comparaţii cu Scoţia, analizată de Christina Larner, cu care existau atâtea asemănări.

În paralel cu aceste vaste studii regionale, s-au dezvoltat studii exemplare privind teritoriile laice şi ecleziastice particulare, printre care pot fi citate electoratele de Mainz şi Köln, unde vânătoarea de vrăjitoare a fost deosebit de intensă, sau marile oraşe libere ca Frankfurt-pe-Main, Köln, Bremen, Nürnberg sau Augsburg. În sfârşit, câţiva cercetători au întreprins recent o operaţie laborioasă de circumscriere a evenimentelor în micile teritorii politice fărâmiţate. Cercetarea privind vrăjitoria a făcut mari progrese în Austria, unde Manfred Tschaikner a publicat de curând un studiu regional comparativ despre senioriile din „faţa Arlbergului“ (Statul federal Vorarlberg).

Este vorba mai întâi de a aborda, prin analize speciale, sursele privind teritoriile determinate şi elaborarea unor mici studii despre naşterea şi răspândirea conceptului de vrăjitorie din secolul al XV-lea; cum făcuse Andreas Blauert pentru Elveţia. Pentru a explica locul pe care trebuie să-l acordăm sociologiei şi istoriei sociale în marile vânători de vrăjitoare şi interacţiunile complexe ale diferitelor grupe sociale în interiorul şi în exteriorul satului, Walter Rummel a prezentat un studiu exemplar bazat pe electoratul de Trier şi teritoriile limitrofe; pentru a demonstra dinamica proprie conceptelor populare în raporturile lor cu procesele de vrăjitorie, Eva Labouvie s-a bazat pe exemplul Sarrei. Cum *Constitutiv Criminalis Carolina* impusese crearea unei instituţii de publicare a actelor, este şi astăzi la fel de interesant să examinăm lucrările experţilor timpului, afiliaţi facultăţilor de drept şi jurisdicţie superioare teritoriale. Şi nu este lipsit de importanţă să luăm în consideraţie şi condiţiile, ca şi consecinţele intelectuale şi politice ale unei legislaţii (electoratul de Bavaria). Este regretabil că studiile despre marile vânători de vrăjitoare în Franconia n-au cuprins până în prezent decât aspecte particulare.

Scene de vrăjitorie în principatul Juliers
Bayerisches National Museum, München

Ţinând cont de orientarea interdisciplinară a acestui sector de cercetare, a fost necesar să integrăm în aceste studii un anumit număr de cercetări ale ştiinţelor anexe ale istoriografiei, precum folclorul, psihologia, istoria medicinei, istoria mentalităţilor şi filologia. S-a dovedit util să regrupăm în culegeri studii referitoare la teme precise ca, de exemplu, vânătoarea de vrăjitoare în raport cu societăţile săteşti sau mediul social în care a apărut *Malleus maleficarum,* editat pentru prima oară la Strasbourg, în 1487, şi în întregime redactat de dominicanul alsacian Henry Institoris (Krämer). Se vor publica în permanenţă culegeri, regrupând lucrările numeroaselor congrese, mai ales pe acelea ale colocviilor *Arbeitskreis für interdisziplinäre Hexenforschung,* create în 1985. Datorită acestor lucrări şi altor numeroase studii specializate, avem astăzi posibilitatea să reproducem cu mult mai multă precizie desfăşurarea evenimentelor din Germania şi să reluăm discuţiile privitoare la câteva ansambluri de teme şi teze.

CREDINŢELE POPULARE PRIVIND VRĂJITORIA DIABOLICĂ

Luând în consideraţie în primul rând credinţele populare şi, în mod deosebit, imaginaţia în cultura populară, este posibil să descoperim întrucâtva „structurile de lungă durată“. Este vorba despre ansamblul conceptelor şi practicilor magice prezente în spaţiul germanofon, precum şi în alte regiuni ale Europei. Robert Muchembled a alcătuit un repertoriu al culturii populare în Franţa, dar există un repertoriu

asemănător şi pentru Germania. În cultura populară magică, scrisul constituia un element structural important, totuşi analfabeţii dădeau dovadă de o capacitate de memorizare excepţională în acest domeniu vital care era magia populară, dezvoltând mari performanţe care le permiteau să restituie formule magice impregnate adesea de o mare intensitate poetică. Protocoalele interogatoriilor conţin adesea inventare de ustensile suspecte, demonstrând că anumite vetre şi mai ales specialiştii deţineau un bogat sortiment de instrumente de magie albă şi magie neagră. Mimica şi gestica, aspectul şi comportamentul, toate la un loc, ocupau un loc important în executarea practicilor magice (şi în recunoaşterea vrăjitoarelor). Este folositor să ştim că în cultura populară a Europei centrale, încă din secolul al XVI-lea, „experţii“ îşi arborau cu mândrie puterile şi capacităţile magice. Fireşte, cel mai adesea, magicienii populari nu ocupau o poziţie înaltă în ierarhia socială, dar ei deţineau în cultura populară un loc de prim ordin, erau respectaţi şi temuţi,

Independent de modelul demonologie creştin şi contestându-l vehement, o mare parte a populaţiei credea că magia era o posibilitate materială. În timp ce teologia Bisericii creştine declara că efectele „supranaturale“ nu erau produse de către un magician, ci de un diavol (şi numai cu autorizaţia lui Dumnezeu), populaţia credea în acţiunea directă a practicilor magice care, în principiu, nu erau condamnabile. În acest sens, magia nu era un delict, ci un instrument: în depoziţiile lor, oamenii din popor desemnau magia printr-un cuvânt neutru „meşteşug“. Acest meşteşug nu era denunţat autorităţilor, cultura populară magică fiind, în general, puţin atinsă atât de inchizitori cât şi de vânătoarea de vrăjitoare. Este de înţeles ca un concept de teamă să înglobeze conceptul de vătămare, de „maleficium“, în care farmecele destinate să distrugă recoltele, mai ales roadele pământului, cerealele şi vinul, jucau un rol predominant. Veneau apoi farmecele care atacau sănătatea oamenilor şi a animalelor, secau laptele vacilor etc. Legarea prin farmece şi dezlegarea erau în Europa centrală practici cotidiene care, asemenea altor fenomene supranaturale – miracolele –, deveniseră o componentă permanentă a vieţii cotidiene. Pentru a combate „farmecele“, cultura populară magică recurgea la ghicitori şi la alţi specialişti ai contra-magiei. Aceştia executau ritualuri precise, al căror rol era să-l constrângă pe magician să dezlege de farmece. În cursul secolului al XVI-lea, chiar tribunalele superioare recurgeau la ghicitori pentru a-i repera pe vrăjitori. Aceşti ghicitori, ei înşişi figuri centrale ale culturii populare magice, declanşau uneori prin acuzaţiile lor de vrăjitorie – cel mai adesea involuntare – importante vânători de vrăjitoare cărora, de cele mai multe ori, le căzeau ei cei dintâi victime.

Evident, Keith Thomas ar fi putut să se inspire din faptele germane

pentru a-şi elabora concluziile. În întreaga Europă, a crede în magie semnifica „o componentă normală a vieţii săteşti, răspândită şi obişnuită“. Este mult mai greu să descoperim în Germania începuturilor moderne un concept extravagant al credinţelor populare cum este acela de *Krsniki* în Slovenia sau *Benandanti* în Friuli, studiate de Ginzburg. Acest lucru nu este posibil decât în mod excepţional, în cazul „adunărilor nocturne“, de exemplu. Adevărul e că există totuşi câteva variante locale ale credinţelor în zâne atât de răspândite în Europa şi, dincolo de suprastructurile modelului demonologie creştin, descoperim concepte mai vechi despre elfi şi strigoi, despre *Truden,* fauni şi spiriduşi, şi despre alte făpturi supranaturale care, ocazional, mai sunt evocate în legendele începuturilor epocii moderne. Mobilurile arhaice sunt vizibile în credinţele privind virtuţile magice ereditare, în sincopele datorate transporturilor extatice şi în conceptul învecinat al practicilor şamanice, cum ar fi „zborul magic“, fără să uităm noţiunea de metamorfoză în animale, pisici, iepuri, vulpi, câini, corbi, fluturi, căreia i se adaugă şi conceptul lupului-vârcolac, dezvoltat de Ginzburg, precum şi motivul eurasian al metamorfozei, cum ar fi miracolul oaselor, prin care un animal care a fost mâncat poate fi rechemat la viaţă dacă i se conservă oasele şi pielea.

Studiile regionale şi locale reprezintă avantajul de a pune mai bine în evidenţă caracteristicile generale şi evoluţiile particulare. Nu trebuie deci să ne surprindă faptul că vrăjitorii de pe coastele Mării Nordului provoacă furtuni, iar cei de pe înălţimile munţilor produc rostogoliri de stânci sau avalanşe. Alte particularităţi regionale sunt, dimpotrivă, greu de explicat, cum ar fi difuziunea foarte disparată a conceptului de vârcolac etc. Este interesant de notat că nu există decât două ţinuturi în Germania, caracterizate prin prezenţa unor mari situri supraregionale, unde sunt atestate dansurile vrăjitoarelor: situl cel mai vechi este „Heuberg“, munte în Germania de sud-vest, citat deja în secolul al XV-lea, şi un sit mai recent este „Blocksberg“, în Saxa, cunoscut prin literatura secolului al XVII-lea şi prin *Faust-ul* lui Goethe, bucurându-se şi astăzi de o oarecare notorietate.

Afinitatea femeilor pentru magie era citată în *Germania* lui Tacitus, maleficiile sunt pomenite în izvoarele Evului Mediu timpuriu, mai ales în biografiile sfinţilor, cum ar fi *Vita corbianini,* în dreptul popoarelor, cum ar fi *Pactus Alamannorum,* sau în zborurile nocturne din cărţile de penitenţă, precum foarte influenta *Correctur* aparţinând lui Burchard de Worms. Germanii erau, desigur, la fel de puţin „nemţi“ pe cât erau galii de francezi, dar rămâne oricum interesant de văzut cum într-un teritoriu dat anumite tradiţii se continuă pe mari perioade de timp. Filologii au demonstrat pe larg că modelul demonologie creştin sau *Le marteaudes sorcières* a abătut asupra femeilor delictul de vrăjitorie. Totuşi, după anumite informaţii, execuţiile magicienelor acoperă

întregul Ev Mediu: documente din secolul al Xl-lea şi al XlII-lea arată că femeile sunt, la nevoie, învinuite la modul colectiv pentru condiţiile climatice; altele că s-a reluat fără ezitare termenul de *striga,* utilizat în Antichitate, aşa cum precizează Claude Lecouteux. El asociază termenul „spiriduş“ cu *striga holda* din lucrarea *Correctur* a lui Burchard, calificativul de rău arătând, printre altele, că el corespunde demonizării conceputului descoperit de misionarii creştini. După observaţiile lui C. Lecouteux, regruparea câmpurilor semantice, inclusiv conceptul/de pact, fusese realizată în secolul al XlII-lea. Inchizitorii au atribuit termenului de vrăjitorie trei aspecte noi: ideea unei necesare conexiuni a tuturor acestor componente şi a uniformizării conceptului de credinţă, în toate regiunile Europei; ideea unei vaste conjuraţii diabolice; în sfârşit, ideea unei persecuţii sistematice, radicale. In plan lingvistic – în limba germană – cuvântul „vrăjitorie“, *Hexerei,* era nou; în vocabularul unei provincii elveţiene această expresie desemna magia. Ea a fost întrebuinţată pentru prima oară la Lucerna, în 1419, în cursul unui proces de magie cu vechea semnificaţie şi nefiind identificată decât puţin câte puţin cu noul delict, inventat de inchizitori. Luată în acest sens, expresia s-a răspândit apoi în celelalte ţinuturi germanofone.

PRIMELE PROCESE ALE SECOLULUI AL XV-LEA

Totuşi, în secolul al XV-lea, era încă greu de bănuit că Germania avea să devină centrul vânătorii de vrăjitoare din Europa. Italia, Franţa sau Spania păreau mai predispuse la aceste acte. Într-un studiu recent, Andreas Blauert a demonstrat că originea conceptului de vrăjitorie putea fi localizată în timp şi spaţiu, adică în jurul anului 1435, într-o regiune cu limite precise, situată la sud de lacul Léman. Johann Nider n-a citat, de altfel, niciun singur exemplu de vrăjitorie în Germania în *Formicarius,* scris în epoca acelui faimos conciliu de la Bâle. Este relativ uşor să demonstrăm cum noul concept de vrăjitorie s-a răspândit încetul cu încetul în Elveţia alemană şi cum a ajuns în faţa tribunalelor civile cu ocazia unor procese izolate. Blauert considera că vechile persecuţii valdeze şi procesele vizând magia, cum sunt cele prezentate în celebra cronică lucemeză de Hans Friind, au fost mai apoi interpretate ca procese de vrăjitorie. Încă din vremea apariţiei lucrării *Malleus maleficarum,* conceptul de vrăjitorie, aşa cum fusese definit de inchizitori, era acceptat de Germania fără prea mare entuziasm. Acesta este motivul pentru care inchizitorii au crezut că era necesară bula papală *Summis desiderantes affectibus,* din 1484. Fapt este că propaganda predicatorilor din anii 1480 a avut câteva ecouri, mai ales de-a lungul căii comerciale centrale a Rinului, aşa cum au arătat Walter Rummel, Willem de Blécourt şi Hans de Waardt. Unul din cele mai mari valuri de procese de vrăjitorie din Elveţia, cel din

anii 1477-1486, va fi legat, după opinia lui Blauert, de o criză agricolă din acea perioadă, acuzaţia de vrăjitorie înlocuind-o pe cea mai veche de magie pentru a se putea stăpâni situaţiile de criză socială concrete.

Primul mare val de persecuţii studiat pe actualul pământ german permite reprezentarea concretă a ansamblului de teme care vor reveni periodic. Este vorba despre vânătoarea de vrăjitoare de la Ravensburg din 1484, pe care inchizitorul Henry Institoris, care-şi semna toată corespondenţa în limba germană cu numele de Krämer sau Kremer, a relatat-o în opera sa *Malleus maleficarum,* în 1486. Singurele elemente de care dispunem privind acest val de persecuţii care a făcut patruzeci şi opt de victime sunt cele consemnate în *Marteau des sorcières.* S-ar părea că abaţia de Weingarten, mormântul dinastiei Welfs (Guelfes), a participat din plin la această mişcare: pe 18 iunie 1485, papa Inocenţiu al VIII-lea a făcut elogiul abaţiei în două scrisori adresate arhiducelui Sigismund de Austria şi contelui de Tirol, în care li se recomanda acestora „apărarea extrem de riguroasă a credinţei şi protecţia inchizitorilor". Abatele de Weingarten şi-a atras cu siguranţă duşmani cauţionând vânătoarea de vrăjitoare în Ravensburg. Arhiducele Sigismund, care domnea peste Suabia, teritoriul limitrof al Austriei, era un vecin apropiat al abaţiei imperiale. Atitudinea sa faţă de procesele de vrăjitorie era destul de confuză, totuşi se ştie că în clipa în care Henry Krämer a vrut să declanşeze o vânătoare de vrăjitoare la Innsbruck, în 1485, el s-a lovit de rezistenţa oraşului, a autorităţilor teritoriului şi a episcopului de Brixen. Asemenea predecesorului său, Nicola de Cues, episcopul Georg Golser a respins noul concept de credinţă în vrăjitorie, declarând public că inchizitorul Henry Krämer era atins de senilitate *(„propter senyim ganz chindisch").* Această interpretare poate fi, într-adevăr, interesantă dacă se compară, cum a făcut Heide Dienst, depoziţiile femeilor din Innsbruck privind practicile lor magice cu interpretarea lui Krämer, inchizitorul papei, în *Malleus maleficarum.*

Inchizitorul a fost rugat să părăsească comitatul Tirol în toamna anului 1485, iar femeile pe care le arestase au fost eliberate. Acest eşec s-a aflat la originea redactării tratatului *Malleus maleficarum,* elaborat în anul următor, 1486, de Krämer şi tipărit pentru prima dată la Strasbourg, în primăvara anului 1487. In schimb, prima refutaţie privind lucrarea *Marteau des sorcières,* tratatul *De lamiis et phitonicis mulieribus* a fost dedicată arhiducelui Sigismund. Autorul, Ulrich Molitor de Constance, care voia să intre în serviciul contelui de Tirol, a compus acest tratat practic ca pe o scrisoare de solicitare, descriindu-i pe arhiduce ca pe un personaj foarte sceptic în faţa orbirii inchizitorilor. Molitor, un eminent jurist al Imperiului, a obţinut succesul scontat prin tratatul său, intrând la puţină vreme după aceea în serviciul arhiducelui şi devenind chiar cancelarul Tirolului.

Aceste exemple ne demonstrează că inchizitorii papei erau consideraţi şi trataţi ca nişte maniaci în ţările germanofone, la sfârşitul secolului al XV-lea. Şi totuşi, în cursul anilor 1490, Renania îndeosebi răspunde propagandei lor. Procesele de vrăjitorie au luat o asemenea amploare în deceniile tulburate care au precedat Reforma, încât pare absolut imperios să le studiem. Henry Kramer, într-o scrisoare pe care a adresat-o în 1491 Consiliului oraşului Nürnberg, se lăuda cu acţiunile sale care i-ar fi permis executarea a mai mult de două sute de vrăjitoare. O sută de ani mai târziu, un jurist de la Ingolstadt presupunea că peste trei mii de vrăjitoare ar fi fost executate în această epocă în Germania de sus, şi totuşi numărul pare exagerat. Studii regionale dovedesc că amploarea mişcării nu era întru nimic comparabilă cu persecuţiile care se vor desfăşura între 1580 şi 1630, căci numeroase ţinuturi germane nu erau încă atinse de procesele de vrăjitorie.

CRONOLOGIA PRIGOANELOR

în ceea ce priveşte cronologia, se pare că astăzi toată lumea e de acord că Reforma, destituind tribunalele Inchiziţiei, a paralizat mişcarea vânătorilor de vrăjitoare în numeroase regiuni din Germania, această mişcare neatingând încă o mulţime de alte ţinuturi. Anii tulburi ai Reformei, Războiul Ţărănesc, progresul fenomenului anabaptist au contribuit la frânarea propagării proceselor de vrăjitorie. Totuşi, nu trebuie să ne imaginăm că tradiţia proceselor de vrăjitorie a dispărut complet. În ţinuturile de persecuţie de la sfârşitul secolului al XV-lea, Germania de sud-vest şi Renania, se vor desfăşura câteva procese izolate, în timp ce în ţinuturile dinastiei Welfs, de exemplu, nu s-au aflat pe rol decât procese tradiţionale împotriva magiei. Noile religii au fost sensibilizate faţă de vrăjitorie la începutul anilor 1540, când, la Geneva cu Jean Calvin, şi la Wittenberg cu Martin Luther, reformatorii au aprobat recurgerea la ruguri pentru vrăjitoare. Danemarca luterană a cunoscut în anii 1540 valuri de persecuţie care au provocat peste cincizeci de victime. La fel s-a întâmplat şi în catolicul Vorarlberg, unde persecuţiile erau legate de criza agricolă. Gisela Wilbertz a observat că sporirea numărului execuţiilor de *Toverschen* în Germania de nord-vest era legată de „vânătoarea de vrăjitoare naţională“ din Danemarca de la începutul anilor 1540. Fireşte, noul termen de „vrăjitoare“ nu era folosit, dar arhiepiscopia din Osnabrück şi împrejurimile acesteia au deschis calea spre o intensificare deosebită după convertirea la luteran ism.

Acest avânt neaşteptat de „mici nelinişti judiciare“ să-l fi îndemnat pe Jean Wier să reacţioneze prin lucrarea sa *De praestigiis daemonum?* Chiar dacă în prefaţă el pomeneşte despre o relansare a proceselor de vrăjitorie, pare imposibil ca această lucrare să fi fost considerată o

reacţie la acest avânt care începea să atingă şi Germania de sud-vest. Suntem, cel puţin, cu toţii de acord asupra faptului că vânătoarea de vrăjitoare, după definiţia lui Erik Midelfort, nu avea să debuteze cu adevărat în Germania şi în alte regiuni ale Europei decât începând din anii 1560. Aş vrea totuşi să revin asupra acestei date. În cursul vânătorii de vrăjitoare desfăşurate în mica seniorie luterană de Wiesensteig în Jura suabă, 63 de femei au fost executate pentru delictul de vrăjitorie în mai puţin de un an (1563); aceasta a fost, aşa cum estimăm astăzi, cea mai mare vânătoare de vrăjitoare cunoscută în Germania până la această dată, inclusiv comparativ cu valurile de persecuţii care au precedat Reforma. În cursul anilor următori, procesele de vrăjitorie se înmulţesc în Germania de vest, favorizate vizibil de foametea catastrofică de la începutul anilor 1570, aceea care s-a aflat şi la originea înăspririi legilor în electoratul de Saxa.

În a doua jumătate a anilor 1580, vânătorile de vrăjitoare atinseseră apogeul în Germania, paralel, de fapt, cu o intensificare a atenţiei acordate magiei în numeroase ţări din Europa, după cum ne-au dovedit, între timp, numeroasele surse studiate: stau mărturie actele Inchiziţiei din Spania şi Veneţia, ca şi protocoalele judiciare din Essex, analizate de MacFarlane; Gabor Klaniczay o atestă pentru Ungaria; în această epocă încep marile vânători de vrăjitoare în Franţa, Elveţia, Germania şi Scoţia. Aceste fenomene se extind până în ţările baltice. Cea mai mare vânătoare de vrăjitoare din Germania până la această dată a fost organizată în electoratul de Trier, în timpul ei 368 de persoane fiind executate pentru delictul de vrăjitorie. Aceste persecuţii au depăşit orice limite cunoscute până atunci, chiar dacă amploarea lor nu este comparabilă cu persecuţiile care s-ar fi desfăşurat, chipurile, în Lorena, ducatul francofon vecin, unde, după informaţiile lui Nicolas Rémy, 800 de vrăjitoare ar fi fost arse de vii în numai zece ani.

Totuşi, la sfârşitul secolului al XVI-lea, Germania încă nu devenise „centrul“ vânătorii de vrăjitoare, chiar dacă nu era mai prejos decât Elveţia sau Scoţia. Din 1590, Europa a cunoscut mai multe valuri de persecuţii regionale, „naţionale“ şi interregionale. Totuşi, la începutul secolului al XVII-lea, Olanda şi Spania, două importante ţări ale Europei de Vest, s-au retras din cercul persecutorilor. Alte ţări îşi sporesc prudenţa, aşa cum sugerează studiile asupra zonei de influenţă a Parlamentului din Paris. Conform demonstraţiei lui Erik Midelfort, bazată pe documentele Germaniei de sud-vest şi a cazului Germaniei de sud, marele val de persecuţii din anii 1590 a scos în evidenţă o polarizare a mentalităţilor în Sfântul Imperiu. In timp ce o parte a opiniei publice reacţiona cu oroare, urmând ideile lui Jean Wier şi punând la îndoială existenţa vrăjitoarelor, sau lupta pentru desfăşurarea strict legală a proceselor, îşi face apariţia, ridicându-se

împotriva ei, un grup de adepţi radicali ai vânătorii de vrăjitoare pentru care delictul de

Von Hexen vnd Vnholden.

Ein Christlicher/ nutzlicher/ vnd zů disen vnsern gefährlichen zeiten notwendiger Bericht/ auß Gottes wort/ Geistlichen vnnd Weltlichen Rechten/ auch sunst allerley Historien gezogen.

Anfenglich vor 114. Jaren durch Vlricum Molitoris, von Costnitz der Rechten Doctor/ Lateinisch in form eines gesprechs gestellet/ vnd jetz newlich auff etwelichst verteutschet/ vnd in gewisse Dialogos abgetheilet. Durch Conradum Lautenbach/ Pfarharin zů Hunaweyler.

Traducerea germană a operei lui Ulrich Molitor,
De Lamiis et phitonicis mulieribus, *1575, aparținînd lui C. Lautenbach*

Începând din secolul al XVII-lea, Germania apucă pe o cale specială, marcată de desfăşurarea prigoanei de vrăjitoare în unele mici teritorii, iar procesele au cunoscut o puternică recrudescenţă. Vânătorile de vrăjitoare păreau să fie contagioase cu toate că, în ansamblu, nu exista o coordonare politică de persecuţii între diferitele teritorii. Nicio „vânătoare de vrăjitoare naţională“, pentru a întrebuinţa terminologia Christinei Larner, nu s-a desfăşurat în Germania. Ca „naţiune“, aceasta nu exista şi nicio instanţă centrală a „Imperiului“ n-a favorizat procesele de vrăjitorie. Dacă organisme ca Tribunalul superior al Imperiului sau Consiliul aulic s-au interesat de asemenea procese, ele au făcut-o întotdeauna cu intenţia de a calma spiritele. Cu toate că puterile sale erau puţin influente, „Imperiul“ a. Încercat întotdeauna să intervină cu prudenţă. Totuşi, spre sfârşitul secolului al XVII-lea,

contele Ferdinand Carl Franz von Hohenems a fost destituit din funcţiile sale pentru că autorizase vânătorile. De vrăjitoare tiranice în comitatul Vaduz. A fost condamnat să-şi trăiască restul zilelor în temniţele prinţului-abate Rupert Bodman von Kernten, care, în calitate de comisar al împăratului, constatase caracterul nelegal al proceselor.

Anii 1625-1635 au marcat în Germania şi pe scară internaţională apogeul vânătorilor de vrăjitoare. Fireşte, în această epocă puţine state participă la ele, dar o vor face cu atât mai multă înverşunare – după cum vom vedea mai departe. Un manifest al vremii vorbea de 600 de vrăjitoare arse de vii în micul comitat franconian Bamberg. Putem acorda oare încredere unor asemenea informaţii? Concepţiile noastre despre întinderea şi repartiţia geografică a persecuţiilor s-au modificat substanţial după descoperirile recente. Pretinsele vânători de vrăjitoare din sudul Franţei sau din Italia de nord, începând cu secolul al XIV-lea, fuseseră acceptate ca reale de Joseph Hansen, dar Norman Cohn a denunţat impostura într-un studiu magistral: sursele menţionând şase sute de acuzaţi aduşi în faţa tribunalului Inchiziţiei de Ia Toulouse sunt rodul imaginaţiei scriitorului Lamoth-Langon, căruia i-a lipsit timpul să aprofundeze serios cercetarea arhivelor. Există mai multe falsificări analoage, iar numărul de şase sute îmbracă un caracter utopic. Totuşi, critica surselor din anii 1960-1970 a făcut o muncă necesară: Henry Boget pretindea că şase sute de vrăjitoare fuseseră arse în Franche-Comté, William Monter n-a reţinut în general decât douăzeci sau treizeci. Robin Briggs a procedat la fel cu cele pretinse şase sute de execuţii de vrăjitoare ale judecătorului Pierre de Lancre din Ţara Bască franceză. Se înţelege că Henry Kamne a avut motive să se îndoiască de cifra exactă privind Germania.

Şi totuşi n-a avut dreptate: „regula celor şase sute“ pare să nu se aplice în acest caz; căci pe cele şase sute de ruguri de vrăjitoare ridicate le episcopul de Bamberg au fost chiar şase sute de vrăjitoare. La acestea se mai adaugă încă vreo trei sute de victime suplimentare ale altui episcop de Bamberg, apoi în jur de o mie două sute de victime ale celor doi episcopi de Würzburg, o mie opt sute de victime ale celor trei episcopi de Mainz – prezente în tezele lui Herbert Pohl şi Horst Heinrich Gebhard şi alte posibile două mii de victime ale unui episcop din Köln, după opinia lui Schormann. Vom ajunge astfel la un total de vreo şase mii de ruguri în patru dintre cele mai atinse teritorii germane.

GEOGRAFIA VÂNĂTORII DE VRĂJITOARE

Care sunt ecourile acestor evenimente extraordinare asupra surselor contemporane? Printr-o reconstrucţie în formă de mozaic se poate observa cu aproximaţie deplasarea centrului vânătorii de vrăjitoare în cursul perioadei primordiale. La începutul anilor 1560, concentraţia se

află în Germania de sud-vest, prima regiune atinsă de vânătoarea de vrăjitoare prin Henry Krämer-Institoris. Este pricina pentru care această zonă prezintă şi cea mai lungă tradiţie de persecuţii, tema vrăjitoriei mergând aici încet spre declin pentru a reizbucni brusc. Din această zonă provin călăii – ca şi în generaţiile anterioare – de la începuturile persecuţiilor de la Vorarlberg sau din episcopia de Augsburg. În Bavaria, unde izbucnise, la sfârşitul anilor 1580, o celebră controversă care a durat decenii, s-au cercetat mai întâi persecuţiile episcopatului vecin Augsburgului. Totuşi, la puţin timp după aceea, marile persecuţii ale electoratului de Trier depăşesc toate evenimentele din Germania. Toate cercurile interesate ale ţinutului stăteau cu ochii pe fanalul electoratului de Trier. Iată de ce tratatul despre vrăjitorie al episcopului auxiliar de Trier, Peter Binsfeld (1546-1598), a înlocuit *Le Marteau des sorcières,* care părea demodat, devenind autoritate nu numai în Germania de sud, ci chiar în cantonul protestant elveţian Neuchâtel.

În jurul anilor 1600, persecuţiile ordonate de. Episcopul Johann Adam von Bicken în electoratul de Mainz au ocupat primul loc; începând din 1612, persecuţiile lui Johann Christoph von Westerstetten în stăreţia princiară de ElIwangen şi episcopia de Eichstätt au devenit noile modele de partid persecutor, urmate în 1616 de episcopiile de Bamberg şi de Würzburg care au servit de exemplu în Germania de sud timp de mai multe decenii.. Influenţa lor s-a extins nu numai spre sud, ci şi spre nord: Heinrich Schultheis (cca 1580-1646), comisar al vrăjitoriei în Köln, citează expresia din epocă *Wirtzbürgisch Werck* pentru a desemna cea mai mare vânătoare de vrăjitoare – expresie folosită în acele timpuri pentru a caracteriza o formă de holocaust. Multe indicii ne fac să credem că, aşa cum afirmă Rainer Decker şi Gerhard Schormann, persecuţiile electoratului de Köln au depăşit în cele din urmă persecuţiile din Franconia. În orice caz, Hermann Löher care, evitând persecuţiile electoratului de Köln, se stabilise la Amsterdam, de unde scria pertinent că „falsul proces al magiei a atins inegal arhiepiscopiile germane, dar mai profund decât Franţa, Spania, Italia şi protestanţii“, oferă o descriere mai precisă decât cea a lui Friedrich Spee, declarând că „rugurile mistuie pretutindeni în Germania“.

Într-adevăr, în câteva vaste teritorii, ca, de exemplu, electoratul calvinist al înaltului Palatinat şi electoratul Palatinatului, complexul teritorial Juliers-Clèves-Berg sau Tirolul catolic, n-au existat ruguri. La fel s-a întâmplat şi în orăşelele libere mai importante şi probabil într-un ansamblu de teritorii mici (oraşe libere, comitate, mânăstiri, seniorii), relativ independente în plan legislativ şi confesional. In general se poate spune, aşa cum o face şi Erik Midelfort, că autorităţile protestante germane erau din 1590 mult mai prudente decât

autorităţile catolice şi că dezbaterile religioase interne sau interconfesionale au jucat un rol important în aceste evenimente. Oricum ar fi, nu există o predestinare care să ne permită să spunem că aşa trebuia să fie. Valul de persecuţii, cel mai teribil ca număr de victime, de la sfârşitul anului 1620, s-a limitat în fond la câteva teritorii din vestul şi centrul Germaniei. In urmă cu câţiva ani, Gerhard Schormann a desemnat, într-o primă încercare, diferenţa între zona centrală a persecuţiilor şi sectoarele mai puţin bogate în procese. Astăzi aceste zone pot fi delimitate mai precis decât acum zece ani: nu numai la scară internaţională, dar chiar şi în Germania, unde teritorii şi regiuni puţin sau deloc implicate în execuţii pentru delictul de vrăjitorie se învecinau, adică se situau între teritoriile care ordonaseră cele mai importante vânători de vrăjitoare. Cel mai bun exemplu este ilustrat de arhiepiscopia de Köln, unul din cele mai întinse teritorii ale vânătorii de vrăjitoare prinsă la mijloc între ducatele de Juliers, Clèves şi Berg, care nu fuseseră atinse de persecuţii.

TRACTAT

Von Bekanntnuß der Zau-

berer vnd Hexen. Ob vnd wie viel

denselben zu glauben.

Anfänglich durch den Hochwürdigen Herrn

Petrum Binsfeldium, Trierischen Suffraganien, vnd

der H. Schrifft Doctorn, Kurtz vnd summarischer

Weis in Latein beschrieben.

Jetzt aber der Warheit zu stewr in vnser Teutsche Spiach

vbersetzt, durch den Wolgelerten M. Bernhart Vogel, des löblichen

Stattgerichts in München Assessorn.

Exod. XXII. Cap.

Die Zauberer solstu nicht leben lassen.

Gedruckt zu München bey Adam Berg.

Anno Domini M. D. XCI

Mit Rom. Key. Mayt. Freyheit nit nachzudrucken.

Pagina de titlu a unui tratat de Pierre Binsfeld privind puterile demonilor şi vrăjitorilor, München, 1591

ZECE MARI PERSECUŢII

Există deci posibilitatea să identificăm cu precizie teritoriile în care s-au produs marile vânători de vrăjitoare. Persecuţiile care au costat viaţa a peste 250 de victime constituie, după părerea noastră, marile vânători de vrăjitoare. Ele corespund cel mai bine acelora pe care Christina Larner le-a desemnat drept „vânători naţionale“, mai importante decât „marile vânători de vrăjitoare“ ale lui Erik Midelfort şi „micile tulburări judiciare“ ale lui William Monter. Aparent, ne va trebui o clasificare mai precisă pentru a defini marile vânători de vrăjitoare. Fireşte, „vânătorile naţionale“ se aplică, de exemplu, Scoţiei, dar nu pot defini persecuţiile „seniorilor romani de Twing“, din Vaud sau ale nenumăratelor mici electorate ale Germaniei. Bavaria forma poate o naţiune, dar nu şi electoratul de Köln – sau ce s-ar mai putea spune despre Lorena? In studiul meu comparativ al celor patru mari regiuni, stabilisem mai de mult o diferenţă între: A) procesele simple de vrăjitorie şi magie (1-3 victime); B) „micile tulburări judiciare“ ale lui Monter (4-19 victime) şi „vânătorile de vrăjitoare“ ale lui Midelfort (peste 20 de victime).

Evident, este o mare diferenţă între 20, 200 sau 2 000 de vrăjitoare arse de vii; iată de ce am subdivizat „vânătoarea de vrăjitoare“ în alte trei categorii: C) 20-99 de victime; D) 100-249 de victime (şi peste 250 de victime).

Nu există nicio vânătoare de vrăjitoare mai importantă în contextul studiului meu regional despre Bavaria întreprinsă în această epocă. Ar trebui totuşi continuată clasificarea cu următoarele categorii: E) 250—499 victime; F) 500-999 de victime; G) 1 000—1 499 de victime; H) peste 1 500 de victime.

Rămâne, evident, de definit expresia „vânătoare de vrăjitoare“ în spaţiu şi timp. Tabelul care urmează foloseşte în acest scop frontierele politice şi datele de domnie ale seniorilor acestor teritorii. După clasificarea propusă mai sus, putem menţiona: o vânătoare de vrăjitoare de categoria H (peste 1 500 de victime), cinci din categoria E (250-499 de victime). Să-i punem la stâlpul infamiei istoriei pe cei zece teribili persecutori:

Numărul victimelor, teritorii, perioade de domnie

2 000 Ferdinand de Bavaria, arhiepiscop de Köln (1612-1637)

1 000 Johann Christoph von Westerstetten, prinț-prior de Ellwangen și episcop de Eichstätt (1612-1636)

900 Philipp Adolf von Ehrenberg, episcop de Bamberg (1623-1631)

768 Georg Friedrich Greiffenklau von Vollrads, arhiepiscop de Mainz (1626-1629)

650 Johann Adam von Bicken, arhiepiscop de Mainz (1601-1604)

Numărul victimelor	Stăpânul jurisdicției, teritorii, perioade de domnie
600	Johann Georg al II-lea Fuchs von Domheim, episcop de Bamberg (1623 — 1633)
361	Johann Schweikhard von Kronberg, arhiepiscop de Mainz (1604—1626)
350	Johann al VII-lea von Schönenberg, arhiepiscop de Trier (1581-1599)
300	Johann Gottfried von Aschhausen, episcop de Bamberg (1610—1622) și Würzburg (1617-1622)
300	Julius Echter von Mespelbrunn (1573-1617), episcop de Würzburg.

Cei zece persecutori, cei mai primejdioşi din Germania, erau toţi – ceea ce a uimit pe mulţi cercetători din secolul al XIX-lea – episcopi catolici care, în calitate de prinţi laici, deţineau competenţa de a pronunţa condamnarea la moarte pe teritoriile lor şi ale căror puteri decizionare nu erau supuse nici unei instanţe superioare. Aceşti „zece episcopi de vrăjitoare“ sunt responsabili pentru cel puţin şapte mii de ruguri; ei au executat, fiecare, în teritoriile lor relativ mici, în medie cam 700 de persoane pentru delicte de vrăjitorie.

Nicio altă personalitate politică din Germania – cât de cât cunoscută în această epocă – nu s-a făcut vinovată de asemenea persecuţii. S-a dovedit că totalurile citate într-o mai veche literatură de specialitate, de exemplu, pentru ducii de Brunswick-Wolfenbüttel, sunt cifre inadmisibile şi deci exagerate. În categoriile C (20-99 de victime) şi D (100-249 victime) pot fi citaţi câţiva prinţi protestanţi: în categoria D, ducele luteran August de Brunswick-Wolfenbüttel (1635-1666), fondatorul faimoasei biblioteci, poate şi un duce luteran de Pomerania, mânăstirea Imperiului protestant de Quedlinburg, conţii de Helfenstein şi, fireşte, un mare număr de prinţi ecleziaşti catolici; Marele Maestru al Ordinului Teutonic din Ellingen, prinţul-abate de Fulda, Balthasar von Dernbach (1570—1576 şi 1602—1606) sau episcopul de Augsburg, Marquard von Berg (1575-1591).

Persecuţiile ordonate de fiecare dintre aceştia nu ne furnizează încă destule informaţii despre intensitatea mişcării în fiecare teritoriu. Fireşte, adesea „micile tulburări judiciare“ rămân la stadiul de evenimente izolate, cum s-a întâmplat în oraşul liber luteran Kaufbeuren, dar putem adesea observa că procesele de vrăjitorie creează tradiţii locale care vor constitui decenii de-a rândul originea proceselor sau a persecuţiilor. Printre teritoriile germane în care bântuie prigoana cea mai activă, descoperim evident aceleaşi spaţii pentru care i-am citat pe responsabili, dar repartiţia este, fireşte; un pic modificată:

Victime	Religia	Numele teritoriului
2000	Catolic	Electorat de Köln

[illegible] ecleziast
[illegible] ecleziast
[illegible] ecleziast
[illegible] ecleziast
[illegible] ecleziast
[illegible] ecleziast
[illegible] laic
[illegible] laic
[illegible] laic
[illegible] laic

In restul Europei, nu există şase regiuni în care importanţa numerică a persecuţiilor să fie comparabilă cu aceea din electoratul Köln (categoria G şi H, deci mai mult de o mie de victime pentru fiecare proces), dar cifrele prezentate sunt şi astăzi în discuţie. Acestea sunt: ţinutul calvinist Vaud, pentru care Monter a avansat o cifră superioară cifrei de 2 000 de procese de vrăjitorie; Scoţia calvinistă, studiată de Christina Larner, care, între 1 560 şi 1 700, număra 1 350 de execuţii de vrăjitoare, urmare a 2 300 de procese de vrăjitori. Lorena, în care Rémy pretindea a fi descoperit 800 de execuţii de vrăjitori; poate Alsacia, ducatele de Mecklemburg, ducatul de Neisse, în Silezia, un teritoriu al episcopului de Breslau (Wrocfaw).

Aceste teritorii sunt repartizate astăzi între Elveţia, Franţa, Germania, Polonia şi republicile alcătuind fosta Cehoslovacie. Un examen critic a făcut adesea să scadă cifrele fantastice avansate altădată, după cum o arată exemplul ţinutului Vaud, creditat cu 3 371 de execuţii de vrăjitoare: acest număr a fost de fapt exagerat de Guido Bader printr-un simplu procedeu de multiplicare. Fapt este că studiul lui Peter Kamber demonstrează că un examen critic al rugurilor ridicate în Vaud permite să mai păstrăm 970 numai pentru perioada 1580-1620 (34, 2% din victime erau bărbaţi). Dar persecuţiile au continuat până în 1660. Totuşi, trebuie să adăugăm că victoria Bemei asupra ţinutului Vaud s-a soldat cu fărâmiţarea completă a suveranităţii tribunalelor, care a fost împărţită între diferitele seniorii locale. Nu asistăm deci, în acest caz, la o formidabilă mişcare de persecuţie, ci la numeroase mişcări de importanţă medie. In 1543, intensitatea vânătorii de vrăjitoare din Vaud stârneşte pentru prima oară mânia autorităţilor berneze care, în mai multe rânduri, încercaseră în zadar să se opună acestei mişcări. Dacă ţinem seama de corecţiile importante aduse de Peter Kamber, putem constata că numărul persecuţiilor admisibile este inferior cifrei de patru mii în Elveţia. Levack citează cifre comparabile, dar puţin credibile pentru Franţa, foarte populată, pe care o consideră pe nedrept principala ţară a persecuţiilor în comparaţie cu Germania. Briggs extinde eroarea, crezând că vânătoarea magicienilor şi a vrăjitoarelor a cunoscut aici,

în ansamblu, aceeaşi intensitate ca în Anglia. In insulele britanice, în Scandinavia luterană, în Europa de Sud catolică, în numeroase regiuni din Europa de Est, cifra condamnaţilor pentru delictul de vrăjitorie era în orice caz mult inferioară; am putea trece mai uşor peste coloniile europene din America de Nord, Centrală şi de Sud, din Africa şi Asia, unde au avut loc foarte puţine procese de vrăjitorie.

Cea mai mare vânătoare de vrăjitoare din Germania – şi poate din Europa – a fost pusă la cale de arhiepiscopul de Köln, Ferdinand de Bavaria. Fiul ducelui Wilhelm al V-lea de Bavaria şi al lui Renée de Lorena, soţia acestuia, Ferdinand de Bavaria s-a născut la München în 1577. Era fratele mai mic al ducelui de Bavaria (şi mai târziu prinţ-elector), Maximilian I de Bavaria (care a domnit din 1597 până în 1651), şi vărul episcopului Franz-Wilhelm de Wartenberg. Încă din 1594, Ferdinand a fost chemat la Köln pentru a exersa funcţia de coadjutor: în 1595 el a devenit administratorul bunurilor unchiului său, arhiepiscopul de Köln Emest de Bavaria. În 1612, el a succedat unchiului său devenind arhiepiscop, misiune pe care a exercitat-o simultan cu aceea de prinţ-elector până la moartea sa, în 1650. Începând din 1590, în timpul anilor de studii la Ingolstadt – împreună cu fratele său şi viitorul împărat Ferdinand al IlI-lea – el participase la vânători de vrăjitoare în Bavaria. Chiar de la început îi regăsim, pe el şi pe vărul său Franz-Wilhelm de Wartenberg, în contextul discuţiilor despre partidul persecutor din Bavaria. Numit coadjutor, apoi arhiepiscop de Köln, el s-a preocupat mai întâi de instaurarea Reformei catolice în teritoriul său pentru a se concentra apoi sistematic asupra vânătorii de vrăjitoare. O reglementare privind procesele de vrăjitorie, promulgată în 1607, a rămas aparent fără efect.

În cursul crizei agricole care a bântuit începând din 1626 în Europa centrală, populaţia ţărănească din numeroase regiuni reclama pe lângă autorităţile superioare sancţiuni împotriva stricătorilor de vreme şi a vrăjitorilor; în aceeaşi epocă, procesele de vrăjitorie s-au propagat şi în senioria vecină arhiepiscopiei de Köln, electoratul de Köln. Această seniorie se diviza în trei părţi; ducatul de Westfalia, fortăreaţa Recklinghausen şi arhiepiscopia de Köln. Aceste trei părţi erau despărţite unele de altele prin alte teritorii, iar arhiepiscopia nu avea nici măcar nişte graniţe precise, ci forma un complex pestriţ compus din numeroase enclave proprii sau străine. Ca şi în restul Renaniei, cota de urbanizare era ridicată, nu mai puţin de optsprezece oraşe mici aparţinând arhiepiscopiei. Dar era mai ales vorba de mici burguri ţărăneşti cu o populaţie esenţialmente agricolă. În ansamblu, viaţa activă se întemeia pe o structură agrară. Capitala electoratului de Köln nu era Köln – Köln era un oraş liber –, ci Bonn. Acest complex de state acoperea în ansamblu în jur de 8 700 de kilometri pătraţi şi număra,

la începutul secolului al XVII-lea, în jur de 220 000 de locuitori.

Reacţiile din epocă ne permit să conchidem că vânătorile de vrăjitoare din electoratul de Köln erau evenimente chiar extraordinare. Numărul insuficient de documente îngreunează cercetările, dar există câteva piste promiţătoare. Studiul monografic al lui Rainer Decker a dovedit că, sprijiniţi pe documente, putem recenza în ducatul de Westfalia în jur de 1 100 de procese de vrăjitorie, din care 80% s-au încheiat cu condamnări la moarte. Dar s-ar putea ca numărul proceselor (şi de aici numărul execuţiilor generale) să fie chiar mai ridicat în această zonă a statului (25% din victime erau bărbaţi). Raportând la populaţie (cca 75 000 de locuitori), se dovedeşte că un locuitor din 75 a fost executat pentru vrăjitorie.

Anumite jurisdicţii ale acestui stat au fost atinse în mod deosebit, cum ar fi jurisdicţia din Balve, care număra mai puţin de 6 000 de locuitori şi care, între 1628 şi 1630, ordona şi ridica douăzeci şi şapte de ruguri pentru a executa în jur de două sute optzeci de persoane, adică 5% din populaţie.

Rainer Decker estimează că persecuţiile din electoratul de Köln sunt legate de criza agricolă care a bântuit începând cu anul 1625, antrenând o puternică creştere a preţurilor, subalimentaţia, foametea şi o accentuată sporire a mortalităţii. Gerhard Schormann crede că persecuţiile se datorează programului de exterminare elaborat de mult timp de arhiepiscopia din Köln. In schimb, Thomas Becker a demonstrat că vânătorile de vrăjitoare în electoratul de Köln sunt provocate de voinţa poporului şi că primele semne ale unei persecuţii sistematice nu au devenit evidente decât după o jumătate de an de la deschiderea primelor procese pentru vrăjitorie. Datorită acestui fapt, „supravânătoarea“ în electoratul de Köln ar fi comparabilă cu persecuţiile organizate în electoratele ecleziastice din Mainz şi Trier, precum şi cu cele din episcopiile franconiene de Würzburg, Bamberg şi Eichstätt. Într-un studiu anterior, Becker demonstrase slăbiciunea conducerii electoratului de Köln care, în ciuda eforturilor depuse mai multe decenii la rând, nu reuşise nici să instaureze un stat modem, nici să fixeze catolicismul definit de Conciliul din Trento în colectivităţile teritoriale. Neputinţa şi fervoarea religioasă a guvernului se opuneau, creând tensiuni nedorite, dar acolo, ca şi în electoratul de Trier, „complicitatea seniorilor la persecuţii nu era decât o condiţie a procesului şi nu cauza lui“.

Aproape întotdeauna, în vânătorile de vrăjitoare, interesele populaţiilor concordau cu cele ale instanţelor superioare ale electoratului de Köln. Populaţia voia să-şi amelioreze condiţiile de viaţă, autorităţile se interesau de „exterminarea vrăjitorilor“ din motive teologice – imaginându-şi că duc o luptă apocaliptică împotriva puterilor lui Satan. Guvernul de la Bonn a angajat jurişti

specializaţi drept „comisari ai vrăjitoarelor“, care au destituit tribunalele legale, abrogând acel *processus Ordinarius* instituit de *Constitutio Criminalis Carolina.* Aceşti comisari mobili călătoreau de la un tribunal la altul, intimidându-i pe membrii jurisdicţiilor şi aplicând alte proceduri juridice, bazate pe legi excepţionale, dorite de arhiepiscopul Ferdinand. Ni se relatează că unul din membrii tribunalelor, Reinhard, doctor în teologie, ar fi provocat numai el singur cinci sute de condamnări la ardere pe rug. In cele din urmă a fost şi el victima unui atentat eşuat. Heinrich Schulteis i-a condamnat atunci la moarte pe vinovăţii atentatului, supunându-i supliciului sfârtecării, roţii şi rugului.

Ferdinand de Bavaria era nu numai arhiepiscop şi prinţ-elector de Köln, ci cumula şi alte numeroase funcţii, situaţie neobişnuită în biserica catolică după Conciliul de la Trento. Era prim-episcop de Hildesheim, Münster, Liège şi Paderborn – şi, de asemenea, suzeran al unui complex teritorial care cuprindea, asemenea unui *patchwork,* numeroase regiuni din nord-vestul Germaniei, Ţările de Jos spaniole, întinzându-se până la frontierele Franţei. Acest complex teritorial a fost mărit prin aportul senioriilor vărului său, episcopul Franz-Wilhelm de Wartenberg (1593-1661) care, în anul 1625, devenise prinţ episcop de Osnabrück, apoi de Miden, Verden şi Ratisbonne. Cum se desfăşura vânătoarea de vrăjitoare în aceste teritorii? Niciunul n-a cunoscut, nici măcar cu aproximaţie, excese comparabile cu cele ale electoratului de Köln, cu toate că prinţul ordonase şi aici, în 1629, aprige vânători de vrăjitoare. Procese de vrăjitorie s-au desfăşurat la Minden, Veden şi în marea arhiepiscopie de Münster, dar sunt departe de amploarea celor intentate în electoratul de Köln: s-ar părea că, pentru Münster, ele pot fi clasificate în categoria C (poate chiar în clasa superioară D). La fel s-a întâmplat şi în arhiepiscopia de Paderborn, unde vânătoarea de vrăjitoare a jucat un rol important pentru că în Paderborn s-a redactat cea mai importantă istorie a proceselor de vrăjitorie: *Cautio Criminalis* de Friedrich Spee care, după cum se estimează astăzi, reprezenta pentru numeroşi ecleziaşti şi jurişti cheia înţelegerii vânătorii de vrăjitoare. Radicalismul şi credibilitatea argumentaţiei sale au incitat câţiva prinţi ecleziaşti să interzică în mod absolut execuţiile de vrăjitoare pe la mijlocul secolului al XVII-lea; printre ei, Carl Caspar von der Leyen (1652-1676), arhiepiscopul de Trier şi Johann Philipp von Schönborn (1647-1673), arhiepiscop de Mainz şi episcop de Würzburg. Se pare, de asemenea, că lectura acestor opere morale a incitat pe regina Christina a Suediei să promulge în 1649 celebra interdicţie a proceselor de vrăjitorie adresată guvernatorilor militari din Bremen şi Osnabrück. *Von Procesen gegen die Hexen* („Procesele împotriva vrăjitoarelor“) constituie o foarte bună traducere germană a lucrării

Cautio Criminalis, aparţinând predicatorului suedez Johann Seifert, născut în oraşul liber Ulm; ea a fost tipărită la Bremen, în 1647. *Cautio Criminalis,* redactată într-un teritoriu în care domnea cel mai mare persecutor al vrăjitoarelor din Europa, plină de aluzii la practicile acestuia din urmă, a provocat o tulburare profundă în aceste regiuni care până în 1630 organizaseră cele mai virulente vânători de vrăjitoare.

GENERAŢII CHINUITE

Contemporanii cercetaseră şi ei, mai ales în Germania, motivele care dăduseră naştere acestui important fenomen al vânătorii de vrăjitoare. Citind lucrările lui Friedrich Spee, Matthäus Meyfahrt (1590-1642) şi Hermann Löher (1595-1678), constatăm că axa argumentaţiei s-a deplasat în raport cu primii adversari ai persecuţiilor, precum Jean Wien Naivitatea, setea de îmbogăţire etc. Sunt în continuare prezentate ca motivaţii ale acestor persecuţii; se adaugă însă un element nou care pare să fie chiar raţiunea lor esenţială, după spusele lui Spee: „Acestea sunt consecinţa fatală a fervorii religioase a Germaniei.“ Toţi episcopii citaţi erau prezentaţi în arhivele istoriei religiilor ca adversari loiali, dar şi ca fanatici ai Contrareformei. Götz von Pölnitz, sensibil la subtilităţile psihologice, scria în biografia lui Julius Echter, un episcop de acest tip: „întreaga generaţie […] era stăpânită de un spirit combativ deosebit de puternic, care se ridică în parte împotriva adversarilor credinţei, în parte împotriva turbulenţilor din propriul lor partid, dar cu o şi mai mare rigoare împotriva propriului lor eu şi a tot ceea ce putea fi vinovat în el.” Nu trebuie să uităm totuşi că generaţia persecutorilor de vrăjitoare era prima generaţie de episcopi care lua în serios opţiunea celibatului cu toată segregaţia sexuală care rezultă de aici. Va trebui deci să-l asociem dezvoltării anumitor structuri ale personalităţii – cum se făcea odinioară sau cum mai face şi acum Trevor-Roper – mai degrabă decât să fondăm procesele de vrăjitorie numai pe problemele credinţei religioase. Fapt e că prima generaţie de episcopi a fost crescută într-un spirit de o duritate fanatică împotriva sinelui, iar celelalte au optat pentru soluţii radicale.

Această înăsprire a mentalităţilor se bazează pe o radicală „imagine ursuză despre lume“ care, la nevoie, ar fi trezit sentimentul că se trăieşte un apocalips, adică percepţia subiectivă a unei situaţii excepţional de obiective, cel puţin în privinţa crimelor de excepţie care corespund acestei situaţii. Morocăneala se resimte până în cele mai mici detalii ale vieţii de curte: se terminaseră fericitele zile ale bucuriei de a trăi din vremea Renaşterii, gata cu serbările exuberante, care rămăseseră în trecut. Prinţi ca Ferdinand de Bavaria, arhiepiscop de Köln, trăiau într-o carcasă de moralitate rigidă, se simţeau

ameninţaţi de ispitele diavolului şi de atacurile adepţilor săi, petreceau nopţi întregi în rugăciune şi participau la procesiunile de penitenţă. Ferdinand însuşi imita atunci gestica Mântuitorului maltratat, în picioarele goale, purtând pe umeri o cruce grea. Nu era vorba numai de o manifestare publică, pentru că şi în intimitate se recurgea la centura de penitenţă şi la bici; severitatea şi pesimismul se aplicau nu numai supuşilor, ci chiar prinţilor înşişi.

Cât despre influenţele psihologice ale reformelor educaţiei întreprinse de iezuiţi sau de alţii, nu le cunoaştem decât foarte puţin astăzi, cu toate că lucrările lui Lyndal Ropers au pus în evidenţă importanţa studiilor privind psihologia judecătorilor şi a acuzaţilor. Chiar dacă nu eşti un freudian în sensul strict al termenului, se ştie că a deveni conştient de propriile păcate poate da naştere urii împotriva ta însuţi, dar şi unor nevroze şi proiecţii. Elitele aflate în serviciile potentaţilor, adică juriştii şi teologii, în calitatea lor de educatori, confesori şi sfătuitori în guverne şi universităţi, ocupaseră poziţii cruciale, fiind deci obligatoriu supuşi diverselor presiuni, diferite de cele ale suveranilor. Aceste presiuni interne, vizând să scoată în relief aptitudinile lor, erau evident mai puternice decât în secolul al XV-lea, când autorităţile de stat insistau încă asupra caracterului autohton în atribuirea funcţiilor. Nu numai „presiunea socială“ spre „autocontrol“ care, după Norbert Elias, era impusă nobililor de la curte, ci chiar o structură de norme mai rigide în educaţie, în percepţia credinţei, în economia muncii, în comportament, apăsau greu asupra indivizilor când poziţia lor socială depindea de ele.

PARTEA JURIŞTILOR ŞI PARTEA POPORULUI

Observăm câteva grupuri sociale implicate în vânătoarea de vrăjitoare: consilierii juridici şi teologici, miniştrii (consilierii privaţi, consilierii de curte), confesorii care luau poziţii deosebit de neaşteptate faţă de prinţii „absoluţi“ şi, chiar mai neaşteptat, poporul emancipat, în acest secol predemocratic, putea avea un comportament determinant. Istoria Bisericii ar putea fi îmbogăţită prin biografia câtorva teologi eminenţi, cum ar fi Petrus Canisius sau Grigorie de Valencia, Jacob Gretser, Adam Cotzen sau Friedrich Fömer, care nu se mulţumeau să rămână la birourile lor, ci pătrundeau în camera de tortură. Să-l privim pe marele iezuit spaniol Grigorie de Valencia (1551-1603). El a fost chemat în Bavaria ca preceptor al prinţului, în timpul persecuţiilor de la Ingolstadt, din 1590; a fost mai apoi companionul prinţului-episcop Maximilian, pe atunci în vârstă de şaptesprezece ani (1573-1651); se pare că a fost şi companionul fratelui acestuia din urmă, Ferdinand, pe atunci în vârstă de treisprezece ani, care avea să devină mai târziu arhiepiscop de Köln şi, fără îndoială, cel mai mare persecutor de vrăjitoare; Grigorie de

Valéncia incurcă protejaţi! or săi concepţia despre vrăjitorie dezvoltată de Peter Binsfeld, episcop auxiliar de Trier, reluând-o în lucrarea sa *Comentarii theologici. Tractatus de confessionibus maleficiorum et sagarum,* de Binsfeld, a fost reeditat de cinci ori în cinci ani, iar comentariile lui Grigorie de Valencia de douăsprezece ori în următorii douăzeci de ani, transformând aceste precepte periculoase în dogmă plină de autoritate. După cum arată şi exemplul iezuitului Adam Contzen (1571-1635), aceşti teologi, ideologi ai persecuţiei, au jucat un rol important în disputele politice interne care se iscau în jurul proceselor de vrăjitorie.

Discipolii dreptului roman tratau istoria dreptului cu mare respect, dar în contextul studiat aici câteva critici vor fi utile. Nu toţi juriştii urmau *Processus Ordinarius* al dreptului criminal al Imperiului, procedură care ar fi permis îngrădirea proceselor de vrăjitorie, după cum demonstrează atât de convingător Sönke Lorenz, sprijinindu-se pe exemplul lui Johann Fichard, consilier municipal la Frankfurt, şi al lui Johann Georg Goedelmann (1559-1611), jurist la Rostock. Anumiţi jurişti s-au lăsat contaminaţi de ideologia combatantă a epocii, s-au identificat cu ea, devenind mai mult decât nişte simpli auxiliari ai execuţiei, „chiar nişte jurişti de temut“. Unii dintre cei mai teribili sunt citaţi în dosarele proceselor de vrăjitorie din numeroase localităţi. Alţii au redactat ei înşişi instrucţiunile procesului; aşa a fost Heinrich Schulteis (1580-1646), care a slujit mai întâi în serviciul prinţului episcop de Mainz, apoi al episcopului de Köln, şi a cărui prosopografie a fost studiată de Rainer Decker. N-ar fi neinteresant să aprofundăm biografiile acestor comisari de vrăjitoare, jurişti desăvârşiţi, recrutaţi exclusiv de anumite guverne pentru a conduce vânătorile de vrăjitoare la sfârşitul anilor 1620. Ce le-a conferit acest caracter remarcabil? Schormann a scos în evidenţă funcţia Universităţii din Köln, bastionul catolic al Nordului. Ce s-a întâmplat cu ei după încheierea persecuţiilor? Vânătorile de vrăjitoare au favorizat „evoluţia carierelor“, aşa cum credea Walter Rummel, sau pur şi simplu au fost date uitării într-o epocă de reviriment al mentalităţilor? Este interesant de ştiut că numai câteva teritorii posedau „comisari de vrăjitoare“ speciali. Ca regulă generală, funcţia aceasta era îndeplinită de consilierii aulici, de membrii facultăţilor de drept şi membrii tribunalelor care judecau delictele de vrăjitorie: cel puţin două generaţii de jurişti germani s-au confruntat în permanenţă cu procesele de vrăjitorie; s-ar părea că, în mintea membrilor guvernelor, prezenţa la interogatoriile de tortură era inseparabilă de formaţia juriştilor. Să fi influenţat toate acestea sensibilitatea, mentalitatea ordinului juriştilor, dezvoltarea dreptului penal?

Să revenim la „rolul poporului“, în consecinţă chiar la subiectul folclorului, disciplină academică. Cea mai mare revoluţie în cercetarea

germană privind vrăjitoria a fost descoperirea, în cursul ultimilor ani, că, în parte cel puţin, persecuţiile erau masiv cerute chiar de popor. Se pare că Europa centrală mai ales s-a bucurat în această privinţă de o propagare specială. Într-adevăr comunităţi întregi au devenit partizanele active ale vânătorii de vrăjitoare, exercitând puternice presiuni asupra autorităţilor. Să notăm aici o relaţie neaşteptată cu procesul de naştere a statului, de foarte mult timp discutat în corelaţie cu vânătorile de vrăjitoare. Odinioară, exista tendinţa să se creadă că organizarea judiciară, instituită într-un spaţiu definit, permitea multiplicarea persecuţiilor, cel puţin cu concursul proceselor fundamentale notorii ale epocii modeme, cum ar fi „disciplina socială“. In schimb, azi se vehiculează din ce în ce mai mult argumentul invers: formarea precoce a statului, încoronată de succes, cum a fost cazul unor mari state ca Franţa, Austria, Bavaria, electoratul de Saxa, electoratul de Brandenburg, a contribuit la dezvoltarea unui raţionalism specific, raţiunea de stat. Graţie unei administraţii capabile, acesta a putut să se opună voinţei iraţionale a poporului, vizând prigoana de vrăjitoare.

Totuşi, teritoriile cu suprafaţă mică sau medie care au fost scena unor mari vânători de vrăjitoare se caracterizau printr-un sentiment naţional mai puţin marcat şi prin largi posibilităţi de autodeterminare a colectivităţilor locale. Marile valuri de persecuţie în electoratul de Trier, electoratul de Mainz, episcopiile de Franconia, pe văile fluviilor Main, Rin, Nahe, Sarra şi Mosella erau atât de insistent cerute de o parte a populaţiei, încât autorităţile se puteau teme de o revoluţie. Din acest motiv, teza lui Gerhard Schormann, care acorda o importanţă decisivă programului de exterminare pus la punct de instanţele superioare ale electoratului de Köln, a fost imediat vehement contestată cu argumente solide. Slăbiciunea autorităţii de stat în anumite teritorii mai mici este ilustrată de exemplul episcopului de Trier: aşa cum au arătat Walter Rummel şi Eva Labouvie, el a încercat în zadar, vreme de câteva zeci de ani, să destituie comisiile săteşti de vrăjitorie care puseseră practic mâna pe puterea judiciară a autorităţilor, desemnând ele însele vinovăţii pentru delictul de vrăjitorie şi livrându-i autorităţilor numai cu scopul de a fi executaţi.

Populaţia organizată în comunitate îşi respectă propriile ritualuri pentru recunoaşterea „vrăjitoarelor“ şi supunerea lor oprobriului public, testându-le într-o manieră neoficială şi predându-le apoi autorităţilor.

Procesele de vrăjitorie dirijate de acestea din urmă nu erau adesea decât punctul final al unui eveniment care se desfăşura pe parcursul câtorva decenii. Drama propriu-zisă se juca în sate, în comunităţi, şi acestea erau „drame sociale“ în sensul în care le înţelegea Victor Tumer. Recunoaşterea magicienilor sau a vrăjitoarelor seamănă mai

mult, aşadar, cu acel concept definit de Evans-Pritchard decât cu dreptul roman, ceea ce tinde să răstoarne toate ipotezele recente ale cercetării internaţionale asupra vrăjitoriei, şi nu numai modelul centru-periferie propus de Christina Lamer, care stabilea o legătură directă între intensitatea persecuţiilor şi dreptul roman, între procesele inchizitorilor şi modelul demonologie dezvoltat.

Imediat ce se recunoaşte un model de acţiune populară, vom putea cu atât mai mult demonstra că acesta constituie fundalul oricărei mari vânători de vrăjitoare. Chiar statele bine organizate erau obligate să lupte împotriva mişcărilor populare: comitatul de Tirol, în regiunile sale periferice, a trebuit să facă faţă mişcărilor de revoltă comunale similare, cerând declanşarea vânătorii de vrăjitoare, aşa cum ne arată Manfred Tschaikner, prin exemplul ţinutului Vorarlberg. Tschaikner subliniază că aceste fenomene corespund puţin stereotipului literaturii mai vechi, care făcea guvernul central de la Innsbruck responsabil de aceste persecuţii. Dar documentele demonstrează exact inversul acestei situaţii: chiar de la început, guvernul central a luat măsuri draconice pentru a împiedica fervoarea locală, sancţionând sever pe turnători pentru a stopa vânătorile de vrăjitoare în faşă. Ştim că procese similare s-au desfăşurat şi în alte state absolutiste ca, de exemplu, Bavaria sau Wurttenberg; în statele ereditare ale Austriei, în electoratul Palatinatului, electoratul de Saxa şi electoratul de Brandenburg se pare că lucrurile au avut aceeaşi evoluţie. Se credea altădată că persecuţiile se bazau pe un consens general între popor şi autorităţi: ceea ce se confirmă aici într-un fel neaşteptat: în anarhia statelor mici, autorităţile ameninţate erau obligate să se adapteze voinţei poporului, care dorea alungarea vrăjitoarelor. Pentru popor, vânătoarea de vrăjitoare era nu numai utilă în plan individual, dar ea reprezenta şi o speranţă de eliberare escatologică, speranţă care se putea, firește, ascunde în spatele unor parade teologice, dar putea, la fel de bine, să şi renunţe la ele. Aceşti vânători de vrăjitoare rurali care-şi apărau recoltele aveau oare nevoie să se refere la dreptul roman sau la demonologia inchizitorială?

Înţelepţii şi filantropii vor fi Ia fel de puţin entuziaşti la ideea unei voinţe de participare „democratică“ în comisiile săteşti de vrăjitorie pe cât vor fi feministele aflând că acuzaţiile aduse femeilor sunt aproape întotdeauna exprimate de femei. Nu este vorba aici de o manevră învăluită a „patriarhatului“, ci de rezultatul segregării sexelor în societăţile tradiţionale. Nefericirea unei familii ţinea în primul rând de competenţa femeii, ca şi economia familială sau sănătatea copilului. Aşa cum arată Heide Wunder, Ingrid Batori şi, în sfârşit, Eva Labouvie, se înţelege uşor că persoanele atinse bănuiau că vinovăţii pentru nefericirile lor erau de căutat printre cei apropiaţi. La aceasta se adăugau particularităţile conversaţiilor dintre femei, care se

interesează „mai mult de problemele relaţiilor umane decât de obiecte sau fapte“. Relaţiile între bărbaţi ţin de asemenea de competenţele feminine, ceea ce explică imediat de ce comunicarea între femei sub formă de bârfă era mai conflictuală şi mai ostilă decât aceea stabilită între bărbaţi, mai obiectivă şi mai distantă.

Chestiunea este interesantă pentru că şi în Germania în jur de 80% din victime (acuzate şi condamnate) erau probabil femei. Fireşte, aceste cifre variază sensibil de la o regiune la alta. Astfel, între frontierele actuale ale Austriei, anumite regiuni s-au îndârjit să prigonească exclusiv femeile (Vorarlberg), unele i-au persecutat în mod esenţial pe bărbaţi (Austria de sus), în altele numărul bărbaţilor era predominant (Salzburg, Carinthia). In plan diacronic, evenimentele au evoluat la fel de diferit; în anumite regiuni s-a putui constata, mai ales în primele decenii ale persecuţiilor, că populaţia se referea mai ales la clişeul vechii vrăjitorii. Această constatare este deosebit de importantă în plan statistic, vânătorile de vrăjitoare din aceşti ani fiind deosebit de virulente. Totodată, în cursul secolului al XVII-lea, se constată augmentarea numărului de bărbaţi şi chiar de copii. În cursul înfricoşătoarei vânători de vrăjitoare numită „vânătoarea magicianului Jackl“ din arhiepiscopia de Salzburg, din jurul anului 1680, victimele erau mai ales tineri, „băieţii-magicieni“.

Este la fel de interesant să ne întrebăm asupra mecanismului care dădea naştere bănuielilor de vrăjitorie. Nu trebuie, evident, să sperăm în construcţia unor modele de bază care, conform proceselor fundamentale definite de autorii moderni, adică „modernizarea“ sau – cum presupune MacFarlane – mutaţia sistemului „feudal“ în „capitalism“, ar fi legate de un progres al proprietăţii individuale. Sursele par atât de bogate, că se pot respinge asemenea generalităţi, stabilind modele de explicaţie foarte diferite. Aceasta depinde de diversele niveluri de examinare alese sau de observaţiile făcute în regiunile tipic variabile. In studiul său socio-istoric asupra modelelor de acuzaţie ale comisiilor săteşti împotriva vrăjitoarelor, Walter Rummel a demonstrat că în ţinutul său, spre deosebire de atâtea altele, acuzaţiile împotriva celor excluşi din societate nu se înmulţesc. Dimpotrivă, ele sunt îndreptate împotriva elitei populaţiei săteşti, pe care grupurile rivale o puteau afecta, „ca instrument al luptei de influenţă în interiorul comunităţii săteşti“, acuzând-o de vrăjitorie.

La un nivel mai profund se plasează studiul istoric şi antropologic al lui Rainer Walz care, cu ajutorul documentelor conţinând procesele de vrăjitorie din comitatul Lippe, a studiat perfidia raporturilor umane în interiorul unui sat, relaţiile cu suspecţii şi ritualurile conflictuale în viaţa cotidiană. El crede că vexaţiile şi rănile corporale, lipsa de compasiune şi brutalitatea în conflictele între oameni au jucat un rol esenţial, în contextul definirii identităţii prin „onoare“, în sânul

societăţilor epocii moderne. După părerea lui, rolul jucat de bănuielile de vrăjitorie în raporturile interne ale unui sat s-ar datora, pe de o parte, locului înalt pe care acestea îl ocupau pe scara fictivă a ofensei şi, pe de altă parte, locului acordat magiei în explicaţia nenorocirilor de tot felul, ţinând cont de reducţia contingentului, adică de diminuarea evenimentelor întâmplătoare.

Fricţiunile născute din coabitare nu pot – contrar modelelor lui Keith Thomas şi Alan Macfarlane – să fie atribuite unui model-tip dominant, ca de exemplu refuzul pomenilor. Dacă, într-o primă mişcare de entuziasm, s-a încercat aplicarea peste tot a „modelului Thomas-MacFarlane“ (Peter Burcke), acum trebuie să admitem că acesta nu descrie decât unul din numeroasele aspecte posibile ale fenomenului: fiecare formă de conflict poate, în principiu, să se regleze în planul acuzaţiei rituale de vrăjitorie. Walz exclude orice formă de vânătoare de vrăjitoare ordonată de instanţele superioare în scopul unei modernizări sau al instaurării unei discipline, de exemplu, pentru o aculturaţie a societăţii săteşti, căci într-un asemenea caz s-ar fi produs disfuncţionalităţi în aceste procese.

In continuarea unor cercetări mai vechi pe continentul european, Keith Thomas presupunea că procesele de vrăjitorie ar fi putut fi inspirate de mobiluri fiscale, dar, ca regulă generală, aceste mobiluri n-au avut niciun fel de influenţă. Avansând teza îmbogăţirii, s-ar părea că Spee şi alţi critici ar fi făcut aluzie la un comportament interesat din partea contemporanilor, larg răspândit, şi la câteva cazuri concrete de abuz. Totuşi, examinarea diverselor documente demonstrează că procesele costisitoare erau cel mai adesea deficitare. Fireşte, averea celor acuzaţi servea de acoperire a cheltuielilor, dar nu pentru a se realiza beneficii, pentru că, cel mai adesea, se ţinea cont de interesele moştenitorilor legali. Dacă nu existau moştenitori, bunurile rămase erau folosite *adpias causas,* adică utilizate în opere sociale. Autorităţile încercau, într-adevăr, să eludeze orice idee de îmbogăţire. Nu sunt rare cazurile când anumite procese de vrăjitorie sunt suspendate pentru că autorităţile consideră că sunt prea oneroase. Supuşii cunoşteau acest ansamblu de probleme şi, din ce îh ce mˆi des, comune întregi propuneau să finanţeze ele însele procesele – chiar dacă aceasta presupunea vânzarea pădurilor comunale. Alte modele de explicaţie, simple şi mai vechi, nu mai sunt preluate, chiar dacă există întotdeauna tendinţa de a le susţine, cum ar fi celebra teză a „exterminării moaşelor“. Aceste teze nu sunt verificabile şi, între timp, ele au fost respinse de vreo douăsprezece ori, aşa cum o arată şi studiile cele mai recente. Fireşte, procesele de vrăjitorie puteau, în cazuri individuale, să îmbrace un caracter instrumental, dar aluziile la motivaţiile mai mult existenţiale sunt din ce în ce mai numeroase.

SOLOMONARII DIN SCURTA EPOCĂ GLACIARĂ

Conflictele de vecinătate, aşa cum apar ele în studiile lui Evans-Pritchard despre Africa şi în studiile lui MacFarlane despre Anglia, joacă, în mod sigur, un rol foarte important în numeroasele procese de vrăjitorie instruite la sfârşitul Evului Mediu şi începutul epocii modeme. Dar pagubele individuale nu iscau decât acuzaţii individuale şi nu acele mişcări populare comparabile cu revoluţiile mascate de vânătorile de vrăjitoare. Exista totuşi o formă de pagubă care afecta nu numai economia privată, ci şi întreaga colectivitate, cum se întâmplă în cazul pretinselor practici magice exercitate asupra condiţiilor climatice destinate să strice recoltele, să provoace epizootiile, epidemiile. In acest caz, plângerile erau adesea colective şi nu individuale; ele erau depuse de cei care reprezentau familia în exterior, adică de bărbaţi, şi adesea în cadrul reprezentărilor politice. Nu există niciun indiciu semnificativ că femeile s-ar fi putut opune acestei forme de pretinsă salvare a intereselor. In toate marile vânători de vrăjitoare stârnite de comunităţi, se observă că practicile magice exercitate asupra timpului climatic au jucat un rol catalizator: în electoratul de Trier, electoratul de Mainz, electoratele de Köln, Bamberg, Würzburg, Eichstätt etc. Izvoarele sunt bine cunoscute şi este inutil să le mai prezentăm aici.

Dar vom zăbovi o clipă pentru a demonstra că impresia subiectivă a unei vieţi trăite într-o lume dislocată corespunde totuşi unor fenomene măsurabile şi obiective. O combinaţie complexă de factori sociali şi climatici ai istoriei au condus secolul al XVI-lea într-o capcană demografică: îndelunga şi regulata creştere a populaţiei a fost încetinită de o agravare a situaţiei climatice în epoca numită „scurta epocă glaciară“. Intre 1560 şi 1630 verile umede şi iernile friguroase au antrenat o sensibilă agravare a situaţiei agricole, provocând foametea şi înmulţirea bolilor în anii cu recolte slabe. Datorită operei model a lui Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz {Istoria climatului în Elveţia),* avem acum foarte multe puncte de reper cu privire la caracterul climatic al acelor ani. Am constatat astfel că au existat ani cu veri umede şi reci şi ierni lungi şi friguroase, deci foarte puţin propice culturilor de cereale şi viticulturii, în cursul cărora s-a înteţit prigoana împotriva vrăjitoarelor. În prim-planul marilor vânători de vrăjitoare din anii 1560, de la sfârşitul anilor 1580 sau 1620, se observă condiţiile climatice speciale, „secvenţe cumulative de frig“ (1560-1574, 1583-1589, 1623-1628): în 1587, căderile de zăpadă au persistat până în iulie şi au reînceput în septembrie; în 1588, anul naufragiului *Invincibilei Armada,* ne aflăm în prezenţa unei „umidităţi anormale multiseculare“, care va antrena un ciclu de recolte proaste câţiva ani în şir.

În arierplanul celor mai mari vânători de vrăjitoare, al celor de la

sfârşitul anilor 1620, se profilează şase ani marcaţi de ierni lungi şi friguroase, urmate, în 1627 şi 1628, de ani cu veri şi toamne excesiv de reci şi umede; anul 1628 a fost un an „fără vară“. Totuşi meteorologia, glaciologia, dendrocronologia prin ele însele nu ne înlesnesc înţelegerea vânătorii de vrăjitoare: studiul vechilor tarife prezentat de Moritz John Elsas demonstrează că preţurile alimentelor au fost influenţate de aceste condiţii climaterice şi că – aşa cum ştim de la Wilhelm Abel şi Emest Labrousse – celebrii ani de epidemie şi de foamete sunt direct legaţi de această situaţie.

Putem demonstra cele spuse mai sus cu ajutorul unui exemplu foarte caracteristic: debutul marilor vânători de vrăjitoare în 1563. În climatologie, începutul anilor 1560 este marcat de instalarea „scurtei perioade glaciare“ şi de „o schimbare de viteză a maşinii timpului“, cel puţin în emisfera nordică dacă nu în ansamblul climei. Conform explicaţiilor climatologiei, scăderea temperaturii a urmat verii fierbinţi din 1556; în timpul iernii secolului, 1561, lacul Constance a îngheţat pentru prima dată după multe decenii, împiedicând circulaţia timp de şaizeci de zile. Anul 1562 a fost un an de „umiditate anormală“ şi începând cu această dată verile umede au fost asociate unor ierni friguroase. Amploarea condiţiilor climaterice agravante a afectat serios o societate agrară, bazată pe o tehnologie relativ primitivă şi un sistem social insuficient. Posedăm puţine elemente cu privire la marea vânătoare de vrăjitoare din Wiesensteig, care număra şaizeci şi trei de victime, dar, în cursul unui proces desfăşurat în faţa unei jurisdicţii superioare a Imperiului, durând de mulţi ani, un conte de Rechberg a fost constrâns să justifice procesele de vrăjitorie intentate în senioria de la Illereichen. În declaraţia sa el notează că „simţise cu multă supărare şi observase consternat că demonii răuvoitori şi vrăjitoarele provocaseră multiple pagube demonice persoanelor, animalelor şi recoltelor, încât numeroase persoane onorabile, inocente au fost ruinate, şi-au pierdut viaţa şi au văzut distrugându-se întregul lor avut. Iată de ce fusese rugat de întreaga comunitate ţărănească să constate serios (*geburlicli) s*ituaţia batjocoritoare (*trungelichst)* şi să… “ Mereu şi mereu auzim aceleaşi argumente la debutul unei mari vânători de vrăjitoare: comunităţile săteşti manifestau în faţa castelului seniorilor feudali şi cereau cu insistenţă exterminarea perturbatorilor. La acest nivel, nu exista absolut nicio urmă de motivaţie religioasă care s-ar fi născut din Contrareformă. Este vorba de acei solomonari pomeniţi în istoriile din zorii Evului Mediu, cum ar fi Agobard din Lyon, de exemplu, sau în analele mânăstirii din Weihenstephan. De ce s-a crezut în Europa centrală că practicile magice, mai ales ale femeilor, ar fi putut influenţa timpul? Iată o întrebare interesantă. Pentru a o rezolva, va trebui să intrăm în mitologie, nu numai printr-o „abordare

romantică“, după expresia lui William Monter, dar şi ca o sarcină a „folcloristului“, în sensul în care înţelege Andreas Blauert termenul.

MAI MULT DE 20 000 DE RUGURI?

Cercetările vechi despre vrăjitorie explicau motivele prigoanelor împotriva vrăjitoarelor, arătând cât de uşor puteau fi inculpate. Şi concluziile acestor cercetări s-au fixat în opinia publică, după cum se poate constata la fiecare dezbatere cu auditoriu. Publicul mai crede şi astăzi că fiecare prezumţie de vrăjitorie ar fi antrenat o execuţie. Totuşi, enormele cifre care au fost avansate privind execuţiile de vrăjitoare, sugerate de asemenea concepte, n-au existat niciodată. In anumite ţinuturi, trebuie să studiem un număr considerabil de documente – jurămintele de renunţare la răzbunare, actele de vrăjitorie, arhivele judiciare ale oraşelor, registrele de execuţie, procesele verbale ale tribunalelor, protocoalele consiliilor aulice, procesele verbale ale reuniunilor consiliilor, cronicile, jurnalele intime, corespondenţa etc. — pentru a ajunge în sfârşit la procesele de vrăjitorie. In cărţi şi rapoarte sunt pomenite mereu ţinuturile în care cercetătorii, folcloriştii şi istoricii locali au găsit materialele corespunzătoare. Examinând astfel cutare regiune, în care nu existau decât foarte puţine rapoarte de acest gen, autorul a înţeles că în acest spaţiu procesele de magie şi vrăjitorie au fost puţin numeroase.

Ţinând cont de reconstrucţia minuţioasă a evenimentelor realizată în câteva regiuni, ştim astăzi că vânătoarea de vrăjitoare a început mai târziu şi a urmat un model mai complex decât cel imaginat altădată. Lucrări de cercetare mai recente privind vrăjitoria au făcut să scadă considerabil cifrele exorbitante ajungând până la nouă milioane (!) de victime, din care au mai rămas astăzi peste o sută de mii, repartizate pe mai multe generaţii. Levack crede că cea mai mare parte a acestor estimări se raportează la victimele prigonite în Germania. Numărul cazurilor citate de Schormann, între treizeci şi o sută de mii, numai în Germania, nu pare foarte precis. Iată de ce Midelfort micşorase mult cifrele şi presupunea că s-ar situa între patruzeci şi cincizeci de mii de execuţii în Germania şi până la şaizeci şi două de mii în toată Europa. După părerea noastră însă, există motive întemeiate pentru a continua munca de demistificare a acestor cifre: ar rămâne poate douăzeci, douăzeci şi cinci de mii pentru Germania şi respectiv cifre mult mai mici pentru Europa. Am ajunge cam la vreo cincizeci de mii de execuţii de vrăjitoare în total, dar nu vom putea vorbi de un număr „mic“, pentru că am depăşi măsura în sens contrar. In afară de aceasta, execuţiile reprezintă elementele cele mai uşor de numărat. Procesele de magie şi vrăjitorie erau mult mai numeroase decât cifrele propuse şi trebuie să fim conştienţi că majoritatea acestor procese nu s-au terminat prin achitări, că

sentinţele pronunţate erau grele, mergând până la închisoarea pe viaţă.

Aceste cifre „mici“, care reprezintă o estimare provizorie pentru Germania, au fost în parte acceptate, în parte contestate: Gebhardt, care a studiat una din regiunile cele mai afectate de vânătoarea de vrăjitoare, preferă să rămână la cifrele propuse de Midelfort. In orice caz, cincisprezece mii de execuţii de vrăjitoare în Germania constituie o cifră incontestabilă, reprezentând limita inferioară. Cifrele superioare acestei limite sunt probabile, dar nu trebuie să uităm că ele se întemeiază pe estimări mai mult sau mai puţin speculative. Trebuie să fim deci prudenţi. In niciun moment persecuţiile în Germania n-au fost răspândite pe întregul teritoriu al ţării, afirmaţie pe care o putem susţine astăzi, după o serie întreagă de studii regionale. In afara unei „zone centrale de procese de vrăjitorie“, care în plan politic şi confesional regrupează regiunile cele mai puternic fărâmiţate, iar în plan economic regiunile cele mai supuse variaţiilor atmosferice, există vaste zone în care execuţiile de vrăjitoare erau rare. Aceste zone regrupează teritoriile de mare suprafaţă care dispun de un sistem judiciar ierarhic organizat: de exemplu, cele patru electorate laice (Boemia, Palatinatul, Saxa, Brandenburg), teritoriile provenind din Imperiu (Austria, Bavaria, mai târziu electoratul de Bavaria, Tirol), ducatele de Juliers-Clèves-Berg (chiar după convertirea lor la catolicism), comitatele Mark şi Ravensberg sau ducatul de Wurttenberg, o regrupare independentă de religie, de structura economică, de structura habitatului, de relaţiile între sexe şi de alte fenomene divergente determinante. Pe aceste teritorii procesele de vrăjitorie au fost reprimate de jurisdicţiile centrale numite consilii aulice, Consiliu Superior, Curte superioară etc., conform unor proceduri similare urmate de Parlamentul din Paris în zona sa de influenţă.

Cu alte cuvinte, niciun stat german de mare suprafaţă, niciun oraş important n-a fost teatrul unor mari vânători de vrăjitoare. Cifre ca acelea citate pentru câteva mari oraşe ale Elveţiei – o sută patruzeci şi unu de ruguri pentru delictul de vrăjitorie la Geneva, şaptezeci şi patru de ruguri la Zürich – nu se regăsesc în Germania decât în oraşe evident mai puţin importante ca Osnabrück sau Lemgo.

INTENSITATEA VÂNĂTORILOR DE VRĂJITOARE

Dorinţa de a prezenta intensitatea persecuţiilor în teritoriile germane prin raportare la contextele ţărilor europene pare din capul locului o întreprindere fără şansă. Cunoaştem toate polemicile referitoare la sursele adesea incomplete, la caracterul diferit al documentelor în deosebite locuri, la inexactitatea cifrelor indicate într-o epocă în care nu se cunoşteau statisticile şi, de asemenea,

exigenţele obişnuite ale criticii izvoarelor. Ni se pare totuşi că acestea sunt problemele cu care ne confruntăm de fiecare dată când se pune problema exploatării surselor istorice. Nu putem lucra decât cu cele pe care le avem. N-ar trebui să fim totuşi nici prea pesimişti, pentru că execuţiile vrăjitoarelor, adică procesele cu vrăjitoare sunt evenimente atât de spectaculoase încât probabilitatea transmiterii lor este relativ ridicată. Mai mult, cercetările privind istoria proceselor de vrăjitorie s-au dezvoltat între timp, rezultând numeroase studii serioase care au înlesnit stabilirea comparaţiilor şi în plan cantitativ. O primă etapă ar putea pune judicios în circulaţie patru mărimi: spaţiu, timp, densitatea populaţiei şi numărul execuţiilor. Fireşte, cercetarea socio-istorică este adesea incapabilă să adune cifrele exacte pentru populaţia epocii modeme, dar este întotdeauna mai judicios să lucrezi cu estimări care pot fi corectate mai târziu decât să eviţi orice formă de calcul.

Dificultăţile legate de aceste calcule au fost abordate în exemplul Danemarcei. O problemă similară există şi în privinţa ducatului de Bavaria: numărul locuitorilor acestui stat de mare suprafaţă (înjur de 900 000 de locuitori în anii 1600) a fost calculat puţine estimări. Numărul execuţiilor a fost tradiţional mult exagerat în literatura mai veche, în absenţa studierii unor surse seriale care existau totuşi într-un număr suficient: protocoalele judiciare centrale ale Consiliului aulic (comparabil Parlamentului), dările de seamă ale tribunalelor din mai bine de o sută de jurisdicţii regionale, protocoalele interogatoriilor din oraşe, arhivele vrăjitoriei, cronicile, jurnalele intime, corespondenţa etc. Fiecare dintre aceste surse are propriile ei lipsuri, dar, în ansamblu, ele dau o reprezentare destul de veridică a fenomenului. Aici, ele sunt o problemă nu pentru că ar fi insuficiente, ci, dimpotrivă, pentru că ar fi prea numeroase. Pentru a le evalua mai exact a fost necesară dezvoltarea unui sistem de analize complexe, care, asemenea cercetărilor arheologice, procedează prin săpături stratigrafice în locurile importante, în scopul obţinerii unei reprezentări cât mai clare posibil. Rezultatele au fost dintre cele mai uimitoare: unele vânători de vrăjitoare erau cunoscute de foarte mult timp; mai mult, s-au descoperit numeroase alte procese de vrăjitorie, dar relativ puţine suplicii prin ardere de viu pe rug. Dintre sutele de tribunale cunoscute, multe n-au ordonat cu siguranţă niciodată nicio execuţie de vrăjitoare. Chiar în vremurile celor mai grave persecuţii, între 1606 şi 1616, s-a dovedit că, printre persoanele împotriva cărora au fost intentate procese de vrăjitorie (în jur de 25% bărbaţi), procentajul execuţiilor este de numai 9% (adică optsprezece execuţii la două sute trei procese). Estimările stabilite pe această bază pentru ansamblul ducatului au dat pentru perioada 1586-1630, în total, 1 545 de procese urmate de aproximativ o sută patruzeci de execuţii. Înainte şi după această perioadă, procesele pentru delictul de magie

sau vrăjitorie au fost evident mult mai puţine, în jur de cinci pe an, de unde ar rezulta poate în ansamblu cam trei mii de procese. Numărul execuţiilor abia dacă ar fi putut fi dublul cifrei de mai sus, căci lumea devenise atunci mai critică faţă de procesele de vrăjitorie. Totuşi, câteva procese de vrăjitorie, cum sunt cele desfăşurate între 1590 şi 1630 în condiţii specifice, au constituit o excepţie: ele au făcut o sută treizeci de victime. În ansamblu se poate estima cu prudenţă că au fost cam între trei şi patru sute de procese de magie şi vrăjitorie. Până astăzi s-a dovedit că, pentru întregul ansamblu al epocii modeme, în Bavaria au fost executate 271 de victime. Dacă toate aceste verdicte s-au efectuat într-o singură generaţie, aceasta ar corespunde unui procentaj de 0,03%, adică de 0,044% dacă ne apropiem de limita superioară a estimărilor.

Pentru a plasa acest „procentaj de execuţii“ într-un cadru comparabil, îl vom opune altor câtorva exemple. Prinţii domnitori ai Bavariei, Wilhelm al V-lea şi Maximilian I, sub egida cărora se vor desfăşura persecuţiile, aveau amândoi soţii dintre prinţesele de Lorena. Briggs presupune că la patru sute de mii de locuitori, cât număra Lorena, au avut loc în jur de trei mii de procese de vrăjitorie. În raport cu cifrele lui MacFarlane pentru Essex, Briggs crede că frecvenţa proceselor este relativ comparabilă. În schimb, procentajul de condamnări *{conviction rate)* este spectaculos de diferit: 90% în Lorena, ceea ce ar însemna 2 700 de execuţii într-o perioadă cuprinzând două generaţii. Ceea ce ar fixa cota de execuţii la 0,675. Să comparăm aceste cifre cu persecuţiile din electoratul de Köln: Schormann estimează că arhiepiscopia de Köln număra în total 220 000 de locuitori şi 2 200 de execuţii. Astfel, un locuitor dintr-o sută ar fi fost executat pentru delictul de vrăjitorie.

Faptul că Germania ar fi fost „centrul vânătorii de vrăjitoare“ în Europa, deci şi în plan internaţional, în epoca în care s-au desfăşurat unele din cele mai extinse vânători de vrăjitoare în regiunile germanofone şi în interiorul hotarelor Imperiului, ar fi foarte greu de pus la îndoială, ţinând cont de rezultatele cercetărilor recente asupra acestui subiect. Totuşi, această Germanie trebuie privită din unghiuri foarte diferite. Dacă luăm în consideraţie că au avut loc în jur de cincisprezece mii de execuţii pentru delictul de vrăjitorie, raportând cifra la numărul de locuitori, lucru ce poate fi dovedit, procentul de execuţie atinge 0,1% din populaţie – ceea ce ar însemna că un locuitor dintr-o mie ar fi urcat pe rug pentru delictul de vrăjitorie (bărbaţi sau femei).

Excepţiile dovedesc că de fapt numărul real de execuţii era mai ridicat, probabil cu o treime sau două, dar sigur nu dublu. Dublând cifra, am obţine o cotă de 0,2%, care ar rămâne în acelaşi ordin de mărime.

Aceste calcule au fost efectuate ca şi cum toate execuţiile s-ar fi petrecut în aceeaşi generaţie; dar, în realitate, ele se repartizează pe o perioadă cuprinsă între 1480 şi 1750, adică în nouă generaţii. La drept vorbind, majoritatea execuţiilor – ca în aproape toate ţările din Europa de Vest – s-au desfăşurat cam pe parcursul a două generaţii, situate între 1580 şi 1640, sau în trei generaţii trăind între 1580 şi 1670. În acest caz, procentul de execuţie calculat – execuţii exprimate la procentaje din populaţie – poate fi considerat ca indice de intensitate a vânătorii de vrăjitoare. Acest procent este deosebit de interesant, căci el ne permite să scoatem în evidenţă variabilitatea cifrelor de execuţie în interiorul Germaniei şi să le comparăm cu cele din alte ţări. În tabelele care urmează am consemnat între ghilimele toate unităţile geografice anacronice, adică acelea pe care le-am replasat în cadrul frontierelor actuale. Prin anticipaţie, vom cita media pentru întreaga Europă, care, printr-o estimare de patruzeci şi cinci de mii de ruguri la o sută de milioane de locuitori în jurul anului 1600, prezintă un procent de execuţii de 0,04%.

Cu cât unităţile examinate sunt mai mici, cu atât statisticile calculate artificial pot să pară mai absurde. Mi-ar face plăcere să demonstrez ideea prin câteva exemple. Oraşul liber Augsburg, multiconfesional, era înainte de războiul de treizeci de ani o mândră metropolă de aproximativ cincizeci de mii de locuitori. În perioada 1580-1624, aici s-au desfăşurat şaptezeci de procese de vrăjitorie fără să se fi pronunţat vreo sentinţă de condamnare la moarte. În timpul războiului de treizeci de ani, Augsburg devine un orăşel de provincie: pierduse mai mult de jumătate din populaţie ca urmare a mai multor epidemii dramatice. Începând din acest moment, populaţia stagna la o cifră de aproximativ douăzeci de mii de locuitori. De acum încolo, procesele de vrăjitorie se vor încheia prin execuţii. Ţinând cont de schimbările de situaţie, şaptesprezece persoane au fost executate pentru delictul de vrăjitorie între 1625 şi 1699. Se pot face aceleaşi observaţii pentru Nürnberg.

Intensitatea persecuţiilor

Procentajul de execuţii ale vrăjitoarelor în raport cu populaţia din diferite ţări ale Europei (estimări)

Execuţii	*Stat*
3000	„Liechtenstein“
1,200000	Electoralul de Köln
0,67500	Ducatul de Lorena
0,5000	Nürnberg
0,4675	„Ţara”
0,4000	„Ţara”
0,3500	„Ţara”
0,3000	Danemarca

[illegible]

Alte două exemple: orăşelul liber Rottweil a executat o sută treizeci şi una de vrăjitoare; este adevărat că aceste execuţii s-au desfăşurat pe parcursul a trei generaţii, cota calculată, adică 2,57%, trebuind deci împărţită la trei. Mânăstirea catolică din Obermarchthal: în acest mic teritoriu care nu număra mai mult de şapte sute de locuitori, se obţine o cifră incredibilă de 12%. Efectiv, în anii 1586-1588, 7% din locuitori au urcat pe rug pentru delictul de vrăjitorie, celelalte execuţii repartizându-se pe o durată de o sută şaptezeci de ani. Fapt e că, studiind mai bine cifrele, se poate constata caracterul dramatic pe care l-a dobândit în aceste state vânătoarea de vrăjitoare, chiar în comparaţie cu persecuţiile cele mai intense din marile teritorii, cum ar fi electoratul de Köln. Comitatul Vaduz a trecut prin valuri de vânători de vrăjitoare devastatoare în anii 1648-1651 şi 1677 – 1680, perioadă în care aproximativ trei sute de persoane sunt condamnate la ardere pe rug, adică 10% din populaţie. A doua mişcare de persecuţii nu s-a încheiat decât o dată cu destituirea contelui de Vaduz. După moartea acestuia, teritoriul care îi aparţinuse a devenit fieful familiei princiare de Liechtenstein, dăruit de împăratul Leopold I.

Procentajul de execuţii de vrăjitoare în raport cu populaţia Germaniei (estimări)

[illegible]

970.000	Ducatul de Bavaria
400.000	Principatul-episcopie de Kempten
200.000	Oraşul liber Frankfurt

PUTERE CENTRALĂ, PRESIUNI LOCALE

Centrele politice şi centrele economice ale Germaniei – un rezultat uimitor al cercetării – au fost relativ cruţate de procesele de vrăjitorie. Cu alte cuvinte, în cea mai mare parte a Germaniei (şi în Austria), procesele de vrăjitorie au fost îngrădite în limite destul de strânse, intensitatea persecuţiilor nediferind prea mult de aceea pe care am cunoscut-o în Franţa sau Anglia. In acest context, apare şi mai evident că extinsele vânători de vrăjitoare din Germania au declanşat evenimente teribile pentru că, într-un timp scurt, mai multe sute de persoane au fost aruncate în flăcări. Acest fenomen cere mai multe explicaţii decât cele, şi aşa numeroase, furnizate până acum. La întrebarea: de ce Germania a aprins mai multe ruguri decât celelalte ţări ale Europei? sunt posibile diferite răspunsuri. Pe urmele lui Midelfort şi Schonnann, Levack atribuie în mod esenţial această situaţie particularismului politic al Germaniei şi Elveţiei alipită ei, ca şi al unor zone marginale ale Franţei, care permitea fiecărui petic de pământ să ridice atâtea ruguri câte doreau seniorii tribunalelor şi supuşii lor.

Dispunem acum de încă un exemplu care ar explica această accentuare: am mai arătat că în senioriile austriece *vor dem Arlberg* (în faţa Arlbergului), tulburate de crizele agricole de la sfârşitul secolului al XVI-lea, populaţia ceruse masiv vânători de vrăjitoare, dar guvernul central de la Innsbruck, care din 1523 domnea şi peste Vorarlberg, reprimase cu multă fermitate aceste mişcări. In anii 1648—1652, senioria din Prättigau, situată în câmpie, se eliberase de hegemonia austriacă, reintegrându-se cantonului elveţian Grisons. Prin acest gest, Prättigau ieşea, de asemenea, şi din Imperiul Roman. În aceeaşi clipă chiar, guvernul de la Innsbruck al Tirolului a pierdut controlul teritoriului, iar tribunalele din senioria Prättigau şi-au dobândit deplina suveranitate judiciară. Atunci voinţa „poporului“ le-a arătat calea: judecătorii prudenţi au fost destituiţi şi înlocuiţi prin judecători influenţabili. Consecinţa nu s-a lăsat aşteptată: începând din anul 1652, cele trei curţi superioare ale senioriei în ordinat importante vânători de vrăjitoare care au fost urmărite cu consecvenţă până în anul 1660, costând viaţa mai multor sute de persoane. Această epocă figurează în istoria ţinutului Prättigau şi a cantonului elveţian Grisons ca *groos Häxatöödi* (marele masacru al vrăjitoarelor). În Montafon, teritoriul austriac vecin, populaţia reclama vânători de vrăjitoare asemănătoare, dar guvernul central de la Innsbruck descuraja asemenea cereri. În senioriile cantonului rhetic Grisons, ca şi în

cantoanele italiene, cum ar fi Poschiavo (Puschlav), execuţiile de vrăjitoare se numărau cu sutele. Numai în Poschiavo, între 1672 şi 1676, au fost afectaţi 5% dintre locuitori.

Importanţa unei puteri centrale nesupuse presiunii directe a voinţei populaţiei locale este bine ilustrată de aceste exemple. Lucrul acesta a fost chiar mai important decât chestiunea demonologiei şi a sistemului judiciar, pe care Levack, în urma unor eminente cercetări, le-a considerat esenţiale în înscenarea vânătorilor de vrăjitoare. În ţinutul Prättigau, independent faţă de Austria, populaţia respecta prea puţin pe judecătorii eruditi, dreptul roman şi centralismul; judecătorii aleşi îşi rosteau sentinţele fără să mai ţină cont de codul de procedură: nu era necesar nici măcar să se refere la un model demonologie dezvoltat, pentru că era vorba de maleficii concrete: tensiunile religioase nu erau implicate. Această situaţie semăna cu aceea din Anglia şi Scandinavia. Şi totuşi, în acel moment s-au declanşat marile vânători de vrăjitoare. Populaţia ţărănească cerea „extirparea răului“, exterminarea vrăjitoarelor care de generaţii distrugeau recoltele şi pe care guvernul central nu voia să le condamne la moarte. *Groos Häxatöödi,* în Prättigau, era oare un tip de „proces de vrăjitoare continental “ în sensul tradiţiei dogmatice anglo-saxone? Sau nu era vorba aici decât de o „întreprindere comunitară“ (Monter) prin excelenţă?

Casă construită de episcopul de Bamberg, în care erau închise şi interogate vrăjitoarele
(gravură din secolul al XVII-lea. B.N. Paris)

ÎNTREBĂRI ÎN SUSPENSIE

Prin concentrarea asupra unor argumente de istorie a mentalităţilor, a dreptului şi a senioriilor, se pare că anumite aspecte importante au fost neglijate. Să citäm mai întâi un „factor obiectiv“: nici bogatele state ale Europei de Vest, nici statele Europei de Nord, de Est sau de Sud, slab populate, n au cunoscut cicluri de foamete identice cu acelea care au bântuit Europa centrală la sfârşitul secolului al XV-lea şi din nou în anii 1560. Fireşte, creşterea paralelă a numărului proceselor de magie şi vrăjitorie în multe regiuni ale Europei se explică prin condiţii limită în plan cultural şi economic – climatic, în fapt – care s-au modificat simultan, şi totuşi fiecare societate este altfel afectată. Cele mai atinse au fost probabil regiunile cele mai populate, dar şi câteva regiuni sărace, marcate de condiţii agricole marginale, cum ar fi Jura suabă, unde vânătorile de vrăjitoare au început în anul 1563.

Al doilea factor este un „factor subiectiv“ care-i priveşte atât pe instigatori, autorităţi şi popor, cât şi pe victimele însele. Se poate, evident, spune că „lupta pentru stabilitate în Europa modernă“, ca să utilizäm o formulă a lui Theodor Rabb, a fost dusă în Germania şi Elveţia în condiţii extreme şi a îmbrăcat, din acest motiv, forme de expresie extreme. De-a lungul anilor catastrofici ai „scurtei ere glaciare“, populaţia ţărănească din anumite regiuni era însufleţită de o intensă speranţă de eliberare: exterminarea spiritelor rele ar ameliora, credea ea, jalnica lor situaţie materială. Dacă, pe un teritoriu mic, această aşteptare corespundea întâmplător obiectivelor autorităţilor, ea putea să dea naştere unor periculoase izbucniri de violenţă.

Această formă de interpretare nu trebuie totuşi să dea impresia că cercetarea privind vrăjitoria ar fi rezolvat marile enigme sau că sursele, mai ales arhivele proceselor de vrăjitorie, s-ar fi epuizat. În afară de faptul că rarele informaţii de care dispunem privind numeroase regiuni ale Germaniei, mai ales cele ale fostei R.D.G., nu ne permit decât să presupunem – excluzând poate Mecklenburgul – că vânătorile de vrăjitoare în aceste regiuni n-au cunoscut o amploare identică aceleia din electoratele de Köln, Mainz şi Trier sau din episcopiile de Bamberg, Würzburg şi Eichstätt; informaţiile noastre privind cauzele acestor mişcări sunt încă insuficiente, după cum putem constata într-un studiu interesant despre Uckermark. În rest, cum am aflat că vânătorile de vrăjitoare, şi nu acuzaţiile de vrăjitorie, erau evident mai puţin frecvente la centru decât s-a presupus până atunci sau că execuţiile pentru delictele de vrăjitorie ocupaseră un loc important în istoria criminalităţii câtorva regiuni, dar că n-au jucat niciun rol în altele, va trebui să reformulăm întrebările. Într-adevăr, ce s-a întâmplat cu credinţa larg răspândită în magie şi vrăjitorie sau în miturile populare? Putem spune astăzi că bănuielile de vrăjitorie făceau parte din viaţa cotidiană. Acest fenomen s-a răspândit de-a lungul întregului Ev Mediu şi a persistat în timpul epocii vânătorilor

de vrăjitoare. Cultura populară, aceea a practicilor magice, a fost în esenţă scutită de persecuţii, căci acestea din urmă n-au atins niciodată o intensitate atât de mare încât să pună în pericol grupul fizic pe care-l reprezentau purtătorii culturii populare, chiar dacă unii vraci şi ghicitori erau antrenaţi în procese de vrăjitorie. Totuşi, următorul model de interpretare n-a fost pus sub semnul întrebării de execuţiile de vrăjitori, ci mai degrabă a fost confirmat prin ele: dacă credinţele în magie şi vrăjitorie au slăbit, aceasta depindea cu siguranţă de faptul că în Germania, ca şi în Olanda, grupuri sociale definite – comercianţi, medici, jurişti – îşi afirmaseră poziţia socială în secolul al XVII-lea în aşa fel încât, nemaisimţindu-se ameninţaţi, nu s-au mai interesat de această tematică.

Şi astăzi încă întrebările puse cu privire la procesele de vrăjitorie sunt mai interesante decât evenimentele însele. De altfel, numeroase întrebări n-au putut fi puse decât după un examen aprofundat, ca de exemplu cele care privesc rolul copiilor sau chiar cel al bărbaţilor în procesele de vrăjitorie, rolul ecleziaştilor ca victime ale aceloraşi procese şi, în sfârşit, o întrebare capitală: care a f ost influenţa vânătorilor de vrăjitoare asupra istoriei femeilor? între altele, s-a ridicat chestiunea privitoare la limba folosită în procesele de vrăjitorie; au fost redactate studii privind câţiva demonologi sau atitudinea lui Martin Luther faţă de practicile magice şi vrăjitorie; anumite procese de vrăjitorie au stârnit în mod deosebit interesul, ca, de exemplu, procesul intentat mamei astronomului Johann Kepler. Mai sunt întrebări privind istoria dreptului, istoria criminalităţii, difuziunea temei vrăjitoriei sub dictatura naţional-socialismului şi în societatea germană actuală. Cele mai interesante, prevăzute de istoricii Şcolii Analelor, sunt poate cele privind climatul mental, psihologia şi modurile de percepţie. Acestea sunt probleme de ordin general, cum este aceea pusă de Lucien Febvre, care vorbea despre o anumită modificare de sensibilitate; ea a făcut recent obiectul unui studiu de Bemd Roeck, bazat pe reproşurile care se aduceau vrăjitoriei.

Dar, în acest context, se pune evident o chestiune esenţială: să aflăm modalităţile de înscenare a proceselor de vrăjitorie la toate nivelurile societăţii: în sate, oraşe, la Curte. Şi astăzi este încă greu de răspuns la o întrebare fundamentală: de ce, în anumite cazuri, au căzut interdicţiile când, de fapt, ele erau înscrise în preceptele religioase, în dreptul penal sau în moravuri, tocmai pentru a împiedica asemenea excese? De foarte mult timp, ştim că e necesar să implicăm numeroşi factori pentru a explica motivaţiile vânătorii de vrăjitoare. Asociind climatologia, economia şi sociologia, istoria mentalităţilor şi a obiceiurilor, relaţiile între sexe şi psihologia, se pare că această întreprindere curajoasă se complică şi mai mult. Totuşi, ne putem

considera fericiţi că am putut depăşi stadiul explicaţiilor simple.

TEORII EXPLICATIVE. CENTRU ŞI PERIFERIE?

Europa centrală de la începutul epocii moderne este cel mai bun exemplu oferit pentru a elabora teorii, căci ea se defineşte printr-o organizare eterogenă, oricare ar fi aspectul luat în discuţie: geografic, politic, confesional, economic, demografic etc. Să luăm, de exemplu, repartiţia vânătorilor de vrăjitoare: să ne imaginăm că o suprapunem peste alte hărţi de repartiţii. Vom constata că antagonismul între un mare oraş şi munte, dezvoltat de F. Braudel (opoziţia între „bătrâna vrăjitoare“ din Alpi şi bancherul dintr-un mare oraş, formulată de Bengt Ankarloo şi Gustav Henningsen pe urmele lui Johann Galtung), are puţine legături cu vânătoarea de vrăjitoare. Immanuel Wallerstein ne furnizează cu privire la acest punct un criteriu de judecată născut dintr-o proiecţie asupra istoriei secolului al XVI-lea a unui model de dependenţă. Vrăjitorii teritoriilor periferice n-au fost decât arareori hăituiţi, chiar în sânul culturii creştine occidentale, în Irlanda ca şi în Ucraina, în Laponia ca şi în Sicilia şi, în mod special, în coloniile de peste mare, Noua-Franţă, Noua-Anglie, Noua Castilie, Filipinele etc.

Capitalismul dezvoltându-se atunci în metropole, vânătoarea de vrăjitoare să fi apărut în centru? Evident, şi aici trebuie să dăm tot un răspuns negativ, căci centrele economice (Amsterdam, Anvers, Milano, Veneţia, Neapole, Sevilla, Hamburg, Frankfurt-pe-Main etc.) au fost pe deplin cruţate de vânătorile de vrăjitoare, în aceeaşi situaţie se află centrele politice (Madrid, Londra, Paris, Viena etc.) sau centrele culturale (Florenţa etc.). Toate centrele sunt aici implicate, fie în plan internaţional, fie în plan european, adică – şi aici chestiunea devine interesantă – toate centrele microcosmosului anarhic al Europei centrale. Oraşele Germaniei în epoca modernă nu erau prin nimic comparabile cu marile metropole europene: Viena, Berlin şi Hamburg nu depăşeau cifra de 100 000 de locuitori; oraşe cum ar fi Augsburg, Köln sau Hamburg nu numărau decât 40 000, 50 000 de locuitori aproximativ. Totuşi, această slabă importanţă demografică reuşea aparent să imunizeze împotriva vânătorii de vrăjitoare.

Aşa cum s-a văzut, trebuie să admitem că mişcările de persecuţie au fost foarte diverse. Pe marile teritorii laice şi în principalele oraşe libere ale Germaniei, vrăjitoarele au fost rar hăituite, în timp ce vânătorile de vrăjitoare au fost extrem de numeroase între 1580 şi 1640 în câteva mici state ecleziastice – şi nu în toate, evident. Aceste teritorii ecleziastice erau fie – asemenea electoratului de Köln – vecine cu centrul economic al Europei, fie aşezate la o distanţă medie – ca episcopiile franconiene de Eichstätt, Würzburg şi Bamberg –, fie foarte depărtate – ca ducatul de Neisse în Silezia. Se întâmplă frecvent ca teritoriile laice mai mici, propice unor importante vânători de

vrăjitoare, să fie situate în vecinătatea acestor teritorii ecleziastice; procesele de vrăjitorie erau aici adesea judecate de *condominium* – jurisdicţie comună mai multor teritorii – ca de exemplu cele din comitatele calviniste Hanau şi Nassau. Fireşte, trebuia ca mentalităţile protestante să fie egal dispuse să accepte paradigma persecuţiilor. Aparent, oricare ar fi fost religia instanţelor superioare care intentau procesul de vrăjitorie, prigoana era întotdeauna impregnată de o mare fervoare religioasă, deja criticată de iezuitul See, şi de o anume lipsă de scrupule pentru a apăra ideologia. Putem spune că autorităţile superioare aplicau adesea intoleranţa „secolului religiilor“ – dar acest lucru este astăzi cunoscut.

Tot cu privire la modelul centru-periferie, nu trebuie să neglijăm faptul că cele mai mari vânători de vrăjitoare s-au desfăşurat în Europa centrală. În plan socio-istoric, în secolul al XVI-lea, această clasificare geografică atestă în primul rând puternice concentrări de populaţie dezvoltate în acelaşi timp cu proastele condiţii de aprovizionare: „Frontierele deschise“, proprii tuturor periferiilor Europei, nu existau aici, iar sporul demografic al acestui „lung secol al XVI-lea“ n-a fost atenuat de migraţiile spre colonii. In plan climatic, aceste regiuni erau defavorizate. Dacă ne referim la produsele primitive „creştine“, pâinea şi vinul, constatăm că în timpul „scurtei ere glaciare“ tradiţionala vie germană a fost foarte afectată. Dacă la sfârşitul Evului Mediu limita viţei de vie se situa în Norvegia, ea n-a încetat să se deplaseze spre sud, începând din secolul al XV-lea. Numai via germană din sud-vest s-a menţinut (şi se menţine şi astăzi). Acelaşi lucru s-a întâmplat în privinţa culturilor de cereale legate de condiţiile de temperatură şi precipitaţii. Secolul proceselor de vrăjitorie oferea condiţii evident mult mai defavorabile decât începuturile Evului Mediu sau secolul al XX-lea. O dată cu „scurta epocă glaciară“ – adică perioada din jurul anului 1480 *{Le marteau des sorcières*!) şi începând din anii 1560 –, Europa centrală intră într-o fază de mare insecuritate economică.

Cum este vorba de cele mai importante şi poate cele mai neaşteptate evenimente dezvăluite de recentele cercetări cu privire la vrăjitorie, e interesant de ştiut că în majoritatea cazurilor procesele de vrăjitorie nu emanau din voinţa autorităţilor, ci a populaţiei. Teoria demonologică furniza ţăranilor un model de interpretare, dar, în practică, această teorie era rar invocată, fiind de fapt vorba aproape întotdeauna de delicte care depăşeau rar nivelul vechii vrăji magice. Teoria marii conjuraţii, procedurile conduse sub tortură, denunţarea pretinselor companii, zărite în timpul dansurilor de vrăjitoare, marile înlănţuiri de procese au fost determinante de fiecare dată când autorităţile incitau la prigoana vrăjitoarelor, dar nu – ca în Portugalia – când ele nu o doreau. In Germania şi Elveţia se constată totuşi că

populaţia accepta într-un fel uimitor aceste persecuţii şi nu este exclus să ne gândim că era vorba de o conspiraţie a supuşilor când colectivităţi întregi de ţărani depuneau plângere împotriva distrugătorilor recoltelor. Este poate mai logic să interpretăm procesele de vrăjitorie ca pe nişte „drame sociale“, în sensul în care le înţelege Victor Tumer, caracterizate prin rupturi de nonne, criză, controlul evenimentelor şi reintegrarea. Căci, evident, în cadrul unei interacţiuni complexe între comunităţi şi autorităţi, procesele de vrăjitorie erau mecanisme extraordinare pentru stăpânirea crizelor. In acest sens, cei interesaţi gândeau, la început, în ciuda riscurilor pe care le constituiau imediat, că aceste procese jucau un rol funcţional, chiar dacă evoluţia mişcării de persecuţie putea antrena o disfuncţie.

Dacă insistăm asupra factorilor socio-istorici, nu susţinem totuşi că explicaţiile date în planul religiei şi al istoriei dreptului sunt în general nesemnificative. La acest nivel se pot, fireşte „„ bricola“ modele centru-periferie care ar fi totuşi complicate: este cu siguranţă adevărat că dreptul roman, acceptarea conceptului nou de vrăjitorie, elaborat de Inchiziţie, ca şi acţiunea universităţilor germane, puncte de plecare ale propagării conceptului de vrăjitorie, au jucat un rol important. Dar mai trebuie să ştim şi că aceste condiţii structurale nu se vor modifica decât relativ puţin după debutul epocii modeme, în timp ce centrul geografic al vânătorii de vrăjitoare se va decala: în deceniile din jurul anilor 1450, centrul era delimitat de Avignon, Torino şi Geneva; o sută cincizeci dc ani mai târziu, el se situa între Bema, Bamberg şi Bonn, iar spre 1700 el se afla esenţial în Europa de Est şi de Nord. O observaţie care ar trebui să ne permită să imaginăm un decalaj cultural Vest-Est, chiar dacă va fi nevoie să ţinem cont de contradicţiile din acest domeniu.

Concentrarea vânătorii în Germania se explică, fireşte, pe de o parte, prin numărul de procese care depindea el însuşi de faptul că persecuţiile se desfăşurau într-o epocă în care luptele ideologico-religioase atinseseră apogeul, iar înverşunările totalitatea lor. In această epocă, nu se mai operau execuţii de vrăjitoare în ţările Inchiziţiei, în timp ce în Europa de Nord şi de Est încă nici nu începuseră. Pe de altă parte, chiar şi această centralitate se determină prin poziţia geografică a ţării, rolul de mediator al teoriei demonologice, care fusese admisă în Germania înainte de Reformă, supravieţuise Reformei, iar ideile acesteia au fost propagate prin universităţile luterane în Transilvania, Suedia, Finlanda, Polonia, Ungaria şi în ţările baltice. Structura politică a Imperiului este şi ea o caracteristică neaşteptată a centralităţii în chestiune. Spre deosebire de tinerele state naţionale ale Europei de Vest, nu există în Imperiu un centru, de unde să vină ordinele. Numai vastele state care-l constituiau corespundeau unei asemenea structuri, electoratul de

Bavaria, de exemplu, de Saxa, de Brandenburg, Austria etc. In ansamblu, centrul geografic al Europei – „Sfântul Imperiu Roman“ – era caracterizat prin slăbiciune politică. Această situaţie a permis câtorva seniori ai tribunalelor să organizeze vânători de vrăjitoare de o amploare incredibilă. Oricum ar fi, se observă că, indiferent de apartenenţa culturală, majoritatea altor mari regiuni de persecuţie (Savoia, Lorena, Valais, Silezia) făceau parte atunci din Imperiu (astăzi ele fac parte din Italia, Franţa, Elveţia, Polonia, Cehia, Slovacia). Mai mult, zonele în care au bântuit vânătorile de vrăjitoare nu erau puternice, ci slabe, cu structuri statale rudimentare, care cedau la presiunea populară. Printre aceste teritorii pot fi incluse şi marile electorate ecleziastice Mainz, Köln şi Trier.

Astfel, structura politică internă a jucat un rol important alături de alţi factori socio-istorici (demografie, densitate a populaţiei, sistem economic, legislaţie agrară), de mentalităţile câtorva prinţi electori, teologi şi jurişti, precum şi de cele ale populaţiei. Zonele vânătorilor de vrăjitoare aveau un punct comun: societăţile lor, esenţial agricole, locuiau în ţinuturi supuse unor variaţii climatice; aceste teritorii nu erau, fireşte, izolate, dar erau cel puţin relativ sărace, prost aprovizionate în perioadele grele, expuse crizelor agricole şi influenţelor lor complexe – subalimentaţie, epidemii. In interiorul Germaniei se constată că regiunile cele mai atinse de persecuţii – Renania, Germania de sud-vest – aveau o foarte mare densitate de populaţie în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, în timp ce regiunile foarte puţin implicate în persecuţii – înaltul Palatinat, de exemplu – nu erau afectate de sporul demografic. Comparate cu zonele de concentrare urbană, caracterizate prin uşurinţa lor de adaptare, mai existau, de asemenea, zone a căror sărăcie de imaginaţie dădea frâu liber oricărei forme de interpretare marginală de ordin acustic şi optic. Tradiţionalismul mai înseamnă, după părerea noastră, ataşamentul de un cadru operaţional de cunoaştere, indiferent dacă acesta tinde spre credinţele populare sau spre modelul demonologie dezvoltat. Sunt aici desigur caracteristici de „periferie“, chiar dacă aceste regiuni sunt situate mai degrabă în centrul Europei.

Erik Midelfort a menţionat plin de amabilitate că nu „temperamentul german“ dăduse naştere marilor vânători de vrăjitoare. Oare conceptul de vrăjitorie a fost vreodată mai aproape de centru decât în secolul al XV-lea? Fapt e că, într-o anumită măsură, papalitatea este cea care poartă răspunderea. Politica personală a antipapei Felix al V-lea (1439 1449), fostul duce de Savoia, Amedeus al viii-lea (1416-1434), a jucat un rol determinant. Mai mult, numărul execuţiilor pentru delictul de vrăjitorie în centrele Reformei, la Geneva, unde trăia Calvin, şi la Zürich, unde se afla Zwingli, au făcut să explodeze cadrele, ceea ce s-a întâmplat şi în alte centre – Roma,

dar şi Wittembergul luteran, Heidelbergul calvinist şi Münchenul catolic. In Germania şi în Austria, „centrele“ au reprimat cu succes vânătorile de vrăjitoare în zonele lor de influenţă, contrar a ceea ce ar fi trebuit să facă în calitatea lor de centre de aculturaţie; aşa s-a întâmplat la Berlin sau Viena, la Stuttgart sau Dresda, Nürnberg sau Hamburg, Frankfurt sau Ulm. Numeroase regiuni n-au fost atinse de persecuţii. Ţinând cont de această situaţie, va trebui să ne gândim mai mult la factorii şi condiţiile care au dat naştere vânătorilor de vrăjitoare.

Este evident dificil să obţinem o corespondenţă exactă a hărţilor vânătorilor de vrăjitoare – atât cât pot fi studiate şi clasate după criterii raţionale – cu diferitele modele centru-periferie. Pe de altă parte totuşi, este de netăgăduit că aceste categorii i-au ajutat pe istorici să-şi ordoneze reflecţiile şi să le aplice mai bine în măsura în care cercetătorii şi-au concentrat cercetarea pe factorii şi cadrul european. In sfârşit, mai rezultă de aici că vânătoarea de vrăjitoare constituie un sistem special, ale cărui structură şi dezvoltare sunt foarte complexe şi depind de numeroase date pe care noi am învăţat să le punem în discuţie şi să medităm asupra lor.

Pamânturi pline de contraste. Franţa, Ţările de Jos, Provinciile Unite

ROBERT MUCHEMBLED

Franţa era o mare putere în Europa în epoca vânătorii de vrăjitoare. „Plină ca un ou“, după expresia lui Brantôme, ea cuprindea pe teritoriul ei aproape a cincea parte din populaţia totală a continentului. Modelată fără încetare de războaie, frontiera ei septentrională o despărţea de un ansamblu compozit de şaptesprezece provincii francofone şi neerlandofone pe care împăratul Carol Quintul le lăsase moştenire fiului său Filip al II-lea, regele Spaniei, atribuindu-le în acelaşi timp în mod colectiv Sfântului Imperiu Roman germanic, în cadrul căruia ele compuneau cercul Burgundiei. Aceste regiuni bogate, foarte urbanizate, au fost supuse unor grave tulburări religioase şi politice, începând din anul 1566, ceea ce a dus până la urmă la ruperea a şapte provincii de nord care vor constitui republica olandeză a Provinciilor Unite, oferind Amsterdamului un loc primordial în economia mondială a secolului al XVII-lea.

În ciuda acestor evoluţii puternic divergente, regatul Franţei şi Provinciile Unite prezentau o identică moderaţie în materie de vânători de vrăjitoare. În timp ce Sfântul Imperiu vecin asista la înmulţirea rugurilor, aceste două state nu au suferit decât o scurtă şi moderată contagiune demonică. Numai un arc teritorial plecând de la Mediterana până la Marea Nordului, prin Savoia, Franche-Comté, Lorena şi Flandra, a fost puternic implicat în persecuţii. Destinate să se reintegreze Franţei, teritoriile care-l compuneau îi erau totuşi străine în momentul prigoanelor.

Asemenea constatări ne îndeamnă să nu considerăm rugurile vrăjitoriei efecte ale unor fenomene religioase sau culturale. Ele ocupă un loc important în cadrul dureroasei evoluţii spre modernitatea Europei sfâşiate de războaiele religioase, mai ales între anii 1560 şi 1648. Un spaţiu geografic bine definit, teritoriul francez şi marginile sale ne vor permite să înţelegem un fenomen extrem de complex, asistând la jocul variabilelor în cadrul a trei ansambluri politico-religioase pline de contraste: Coroana spaniolă, căreia îi aparţinea Franche-Comté, Ţările de Jos catolice, de care depindea şi ducatul de Lorena, Provinciile Unite calviniste, gata să-şi impună supremaţia de piaţă a Europei.

În Evul Mediu, universul magiei se impunea atât savanţilor cât şi oamenilor din popor. Cum a ajuns acest primat din ce în ce mai clar contestat, începând din secolul al XV-lea? Cadrul dezvoltării demonologiei, ca şi vânătorile de vrăjitoare timpurii din Dauphiné sau Savoia, situează originea fenomenului în centrul regiunii celei mai disputate din Europa, veritabilă linie de fractură confesională care nu

avea să se închidă decât după 1648. Vânătoarea de vrăjitoare se va dezlănţui în acest culoar renan pe care au apucat trupele spaniole plecate din Italia pentru a-i înfrânge pe rebelii din Ţările de Jos. În schimb, centrul regatului Valois, apoi Bourbons a fost puţin implicat în această mişcare represivă de care Provinciile Unite se depărtau, deasemenea, foarte repede. Începând cu domnia lui Ludovic al XlV-lea, putem distinge în această privinţă două Franţe, teritoriile de margine cucerite sau de mult timp răzvrătite împotriva absolutismului monarhic implicându-se evident mai mult în persecuţii decât restul teritoriului. Dar magia propriu-zisă nu dispăruse, cu siguranţă, când a apărut declaraţia regală care avea să dea semnalul persecuţiilor. Două universuri mentale şi-au continuat până în zilele noastre drumul paralel: cel al scepticismului şi al raţiunii, opus celui al credinţelor sau practicilor magice.

SOARELE NEGRU AL LUI SATAN

Creştinismul Europei, în cursul acelui mileniu care s-a numit Evul Mediu, nu avea să împiedice în niciun fel evoluţia magiei. Nenumărate credinţe stau mărturie din afară, dar şi din interiorul catolicismului. Ele au supravieţuit de altfel şi vânătorilor de vrăjitoare. Căci, în ciuda eforturilor teologilor, populaţia nu confunda niciodată întru totul vrăjitoria cu magia terapeutică. Etienne Delcambre a putut astfel consacra un întreg volum ghicitorilor-vraci loreni din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, care se credeau învestiţi cu daruri divine şi nu cu puteri diavoleşti. În romanul său *L'Œuvre au noir,* Marguerite Yourcenar prezintă cu mult talent o viziune a magiei săteşti obişnuite. Un tânăr pantofar abia silabisind latina şi nevorbind decât „o flamandă frustă din satul său" îndeplinea misiunea de infirmier pe lângă eroul romanului, doctorul alchimist Zenon: „Capul lui era plin de superstiţii moştenite de la limbutele satului; trebuia să-l împiedice să lipească pe rănile bolnavilor icoana de doi bani a unui sfânt vindecător de odinioară. Credea în vârcolacul* care lătra pe străzile pustii şi vedea pretutindeni vrăjitori şi vrăjitoare. Oficiul divin, dacă ar fi să-l credem, nu se putea săvârşi fără prezenţa unuia din aceşti asociaţi ai lui Satan. Când i se întâmpla să asculte singur predica în capela pustie, îl bănuia pe preot sau imagina în umbră un magician invizibil. Pretindea că în anumite zile ale anului preotul era obligat să fabrice vrăjitori, ceea ce şi făcea rostind de-a-ndoaselea rugăciunile botezului şi avansa drept probă că nănaşa lui îl scosese repede din cristelniţă, observând că pastorul ţinea breviarul cu capul în jos. El se proteja evitând contactele sau punând mâna pe oamenii suspecţi de vrăjitorie mai sus decât o făcuseră ei iniţial, într-o zi, Zenon atingându-l din întâmplare pe umăr, el făcu în aşa fel încât o clipă mai târziu să-l atingă pe obraz."

Oricât de imaginară ar fi această descriere, ea conţine principalele ingrediente ale unui fel de echilibru magic domnind în lumea rurală înainte de marea vânătoare de vrăjitoare. Numeroase mărturii documentare confirmă că ţăranii şi preoţii rurali împărtăşeau o viziune a lumii sincretică, amestecând fără greutate fenomenele creştine cu altele, care ţineau de un supranatural foarte puţin ortodox în ochii vânătorilor de superstiţii sau ai simplilor citadini cultivaţi, de felul lui Zenon.

Noţiunea de „vrăjitorie“ definită în acest context ia o alură aproape banală în ochii istoricului. Producătoare de nelinişti individuale de care oamenii se fereau prin tehnici simple, cunoscute de toţi, ea nu ajunsese încă să exercite terorile colective încheiate cu denunţuri în lanţ şi sute de ruguri.

Înainte de a se ajunge la vânătorile de vrăjitoare din timpurile modeme, au fost necesare importante mutaţii. Acestea i-au afectat mai ales pe clerici, pe oamenii de studiu care alcătuiau în acelaşi timp şi cadrele Bisericii. Vârstă de aur a diavolului n-a fost propriu-zis Evul Mediu, ci perioada cuprinsă între secolele al XV-lea şi al XVII-lea. Diverse indicii dovedesc, într-adevăr, că soarele negru al lui Satan de atunci a început să strălucească din ce în ce mai tare. Importantă în acest domeniu nu este atât teologia, afacere a unor restrânse elite occidentale, cât imaginea demonică, aşa cum a fost prezentată, insuflată, impusă populaţiilor. Timpanele bisericilor, lemnul sculptat, tablourile şi gravurile împodobind cărţile noilor imprimerii inventate de curând atestă expansiunea puterii prinţului tenebrelor în imaginaţia europeană. Puţin distinct în secolele al IX-lea şi al X-lea, după Jérôme Baschet, Satan convoca pe lângă el pe îngeri şi Judecata de Apoi în secolul al XIII-lea, anunţându-şi apoteoza începând din secolul al XV-lea, când apare ca un rege pe tronul său.

O asemenea istorie despre diavol, care n-ar fi centrată numai pe teologie, rămâne încă de construit. Imaginarul occidental îşi schimba într-adevăr orientarea în privinţa magiei la sfârşitul Evului Mediu, în timp ce Biserica păstrase până atunci un anume scepticism faţă de ceea ce ea considera doar nişte superstiţii populare. Absenţa unui veritabil corpus doctrinar consacrat temei vrăjitoriei înainte de secolul al XI-lea ne incită să credem că aceasta nu constituia deloc un cult secret organizat, ameninţând hegemonia catolică. Ar trebui mai degrabă să considerăm apariţia demonică tardivă ca un indiciu al noilor relaţii pe cale să se stabilească între pastori şi credincioşii lor. Iconografia diabolică era unul din elementele de propagandă difuzată pe cale orală, prin predică, prin cartea tipărită, începând din a doua jumătate a secolului al XV-lea, prin şcoală etc. Analizând vocabularul legat de vrăjitorie, Robert-Léon Wagner nota, de altfel, că un ansamblu coordonat privitor la acest subiect nu s-a constituit decât

din secolul al XIV-lea. El acorda o importanţă capitală deceniului 14871497, moment în care a apărut primul manual imprimat despre vânătoarea de vrăjitoare, celebrul *Malleus maleficarum,* urmat de *Le marteau des sorcières* de Sprenger şi Institoris, şi în care s-a impus un cuvânt desemnând total un vrăjitor: „magus“. In această optică, singura modificare importantă nu implica în niciun fel populaţia, ci doar concepţia de magie de acum confundată cu cea de vrăjitorie şi din plin răspândită prin tipar.

Lucrurile n-au fost lotuşi poate atât de clare, atât de simple. Căile de dezvoltare a demonicului în sferele culturii populare trebuie să fie analizate pentru a sesiza prezenţele, reticenţele, modificările mesajului. Cu atât mai mult cu cât Europa n-a început în mod unanim să ardă vrăjitoare decât din secolul al XV-lea. Singura noţiune sigură, împărtăşită de istoricii serioşi, priveşte difuziunea iniţială de sus în josul piramidei sociale a unui concept care nu avea să devină obsidional decât un secol mai târziu, fără să atingă în mod egal diversele ţări europene, şi nici provinciile care le compun. Ar trebui, de asemenea, după părerea noastră, să limităm rolul tiparului. EI n-a fost decât un vector mult prea lent, pentru că abia în 1580 se vor dezlănţui persecuţiile masive. Inflexiunea demonică 1-aprecedat, căci perioada crucială în domeniu s-a situat în jurul anului 1430 în Dauphiné şi Savoia.

MUNŢII DIABOLIZAŢI DIN SECOLUL AL XV-LEA

Epicentrul iniţial al vânătorii de vrăjitoare s-a situat în Alpi, zonă de contact între civilizaţia franceză şi cea germanică, acolo unde Liga elveţiană şi ducatul de Savoia încercau să-şi facă recunoscută independenţa. Întemeiată pe credinţe vechi, dar depăşindu-le într-o mare măsură, o doctrină nouă dar puternică se naşte aici în primul sfert al secolului al XV-lea. Ea viza o pretinsă sectă temeinic organizată, ai cărei adepţi s-ar ascunde sub masca anodină a ghicitorului sau a vraciului de la sate. —

Un autor anonim, al cărui manuscris, aflat în biblioteca de la Vatican, va fi inserat în rezumatul primelor sesiuni ale Conciliului de la Bâle, desfăşurate între 1431 şi 1437, menţiona un rug pe care fusese arsă de curând o vrăjitoare din Chambéry. Judecătorul-magician din Briançonnais, Claude Tholosan, scria în jurul anului 1436 un scurt tratat în care-şi rezuma experienţa a vreo sută de procese, *Ut magorum et maleficiorum errores.* Dominicanul german Johann Nider, prezent la Conciliul de la Bâle, redacta de asemenea, între 1435 şi 1437, o descriere a vrăjitoriei care a alcătuit cartea a cincea a tratatului său, *Formicarius.* În anii 1440—1442, Martin Le Franc, canonic din Lausanne şi secretar al ultimului antipapă Felix al V-lea, a scris şi el Ia rândul lui *Le Champion des dames,* în care descria zborul unei cete de

babe spre „sinagogă“, adică spre sabat, unde acestea îl întâlneau pe diavolul cu chip de ţap, „căruia-i sărutau anusul în semn de supunere“.

Toate aceste texte au fost redactate în timpul Conciliului de la Bâle, care propovăduia extirparea ereziei husite şi reafirmarea Bisericii. Demonologia astfel definită a fost într-un fel produsul întâlnirii unui mediu conciliat cu un spaţiu geografic dovedit nevralgic pentru întreaga creştinătate. Conciliul de la Constance, care-l condamnase pe Jan Hus în 1415, punând capăt marii Schisme, dăduse fără îndoială semnalul, transformând regiunea în polul de atracţie al Bisericii, situaţie ce s-a menţinut până la jumătatea secolului. Pierrette Paravy insista asupra convergenţelor între producerea textelor demonologice, localizarea proceselor pe care le citează şi expresia accentuată pe acest teritoriu a „confruntărilor de experienţă şi nelinişti“. Reuniţi ani mul ţi, clericii şi cadrele universitare au avut răgazul să dezbată subiectele care-i preocupau. Nider, de exemplu, a putut auzi un reprezentant al Sorbonei vorbind despre procesul Ioanei d’Arc, arsă pe rug în 1431.

Chestiunea vrăjitoriei s-a inserat totuşi într-un cadru mult mai vast. Conciliul de la Bâle a emis decrete reformatoare împotriva concubinajului clericilor şi a sărbătorilor mondene în biserici sau cimitire. El s-a despărţit de papa Eugeniu al IV-lea, şi-a proclamat superioritatea în 1439 asupra acestuia, l-a detronat pentru a alege în locul său pe bogatul şi puternicul duce de Savoia, Amedeus al VIII-lea, sub numele de Felix al V-lea. In afara sprijinului câtorva prinţi germani, acesta şi-a găsit principalii aderenţi în Savoia şi în Elveţia.

Ilustraţie din cartea lui Hartmann Schedel, Liber chronicarum, 12 iulie 1493
Museum met catharyneconvent Nieuwegracht, Utrecht

Or, zona controlată de Felix al V-lea ca duce de Savoia, Piemontul ca şi numeroasele fiefuri din Elveţia romandă (comitatul de Geneva, Vaud, Valais…), a fost, alături de Dauphiné, prima zonă în care s-au înmulţit vânătorile de vrăjitoare descrise atât de bine de Martin Le Franc, secretarul antipapei. Se mai poate nota, de asemenea, o coincidenţă între ambiţiile atât laice cât şi spirituale ale acestuia din urmă şi răspândirea unei teorii demonologice noi, experimentată în statele sale patrimoniale, în Elveţia şi Dauphiné, ţinuturile vecine. Confruntându-se cu papa legitim, Eugeniu al IV-lea, Felix al V-lea şi susţinătorii lui din Conciliul de la Bâle s-au angajat simultan într-o probă de forţă şi într-o luptă pentru reforma religioasă. Aceasta din urmă viza purificarea creştinătăţii, utilizând într-o manieră dialectică

o doctrină universalistă care-l definea pe diavol ca pe un monarh tronând peste supuşii săi, începând cu secolul al XIV-lea. Nu era acesta şi scopul mărturisit de Felix al V-lea, atât în statele sale cât şi în ansamblul creştinătăţii? Cu alte cuvinte, geneza vânătorii de vrăjitoare n-a fost oare ultima tentativă universalistă a Bisericii romane în momentul în care puterea ei se diviza? Nu atât culturală cât fundamenta] politică, evoluţia anunţa dificila gestaţie a unui tip de relaţii între puternici şi supuşi, exigenţele prinţilor venind să perturbe armonia, oricum precară, a raporturilor între instituţia ecleziastică romană şi credincioşi.

Din 1428 până în 1447, 57 de^bărbaţi şi 110 femei au fost prigoniţi în Briançonnais. Unii au fost arşi, câţiva spânzuraţi. Dacă Alpii au cunoscut astfel, de-a lungul celui de-al doilea sfert al secolului al XV-lea, o activă vânătoare de vrăjitoare, n-a fost numai pentru că zona era o margine, o frântură, o periferie. In realitate, zona aparţinea pe atunci centrului agitat în care se juca soarta creştinismului. Valdiştii din Dauphiné, catharii din Piemont se înmulţiseră, ceea ce discreditase foarte tare văile acestea alpestre, eretice în ochii Bisericii şi ai Inchiziţiei. Aceasta din urmă nu confunda însă genurile. Jean Marx semnala că cele două lucruri erau perfect distincte în documentele dauphineze. Cele 360 de persoane judecate sau denunţate pentru vrăjitorie în Dauphiné, la sfârşitul Evului Mediu, din care 71 % în al doilea sfert al veacului al XVI-lea, nu aveau nimic de a face cu ereziile valdiste propriu-zise. Dar în Savoia, în Elveţia francofonă, începând cu anul 1440 s-a răspândit obiceiul să fie numiţi „valdişti“, iar sabatul „valderie“, aşa cum s-a auzit într-un proces colectiv răsunător, ţinut la Arras în 1460.

Ultimele două treimi ale secolului al XV-lea s-au caracterizat printr-o anume sporire a prigoanelor pe scară europeană, fără să depăşească cincizeci de cazuri pe an. Multe procese se concentrează în Sfântul Imperiu, mai ales în Elveţia (independenţa ei nu va fi recunoscută decât în 1499, după tratatul de la Băle) şi în statele ducelui de Savoia. Valuri represive astăzi bine cunoscute, datorate lucrărilor lui Andreas Blauert, s-au pus în mişcare, mai ales din 1477 până în 1506, atingând succesiv dioceza Lausanne, comitatul Neuchâtel, Geneva, care şi-a ars prima vrăjitoare în 1495, Dommartin în 1498, Kiens în apropiere de Lucerna, din 1500. Se pare că în aceeaşi epocă acuzaţi ile au devenit mai sporadice în Dauphiné.

Restul regatului Franţei n-a fost decât foarte puţin implicat în acest fenomen, într-adevăr, Norman Cohn a demonstrat că documentele citate de Joseph Hansen privind prima vrăjitoare franceză arsă pe rug la Toulouse în 1275, primul proces colectiv din 1335, precum şi execuţia a 400 de persoane, în 1350, în acelaşi oraş, erau pur şi simplu falsuri fabricate în secolul al XIX-lea. Cât despre valderia de la

Arras din 1460, care a provocat punerea sub acuzaţie a 32 de persoane din care 1 8 au urcat pe rug, ea aduce în discuţie capitala unei provincii, Artois, care aparţinea puternicului duce de Burgundia.

Chiar de la origine, vânătoarea de vrăjitoare a fost deci strâns legată de importantele probleme religioase şi politice privind pe de o parte papalitatea, pe de altă parte prinţii teritoriali plini de ambiţii. Axa renană a fost în secolul al XV-lea drumul privilegiat al demonului, dacă ar fi să-l credem pe autorul tratatului *Malleus malefica/um,* publicat în 1486. Fără îndoială, este vorba de principala linie de slăbiciune a creştinătăţii în care proliferează ereziile şi puternicele aspiraţii la o reformă religioasă, în aşteptarea dezvoltării ulterioare a protestantismului, care avea s-o transforme într-o zonă de intense confruntări confesionale.

NOUA DEMONOLOGIE DIN PERIOADA RĂZBOAIELOR RELIGIOASE

Primele două treimi ale secolului al XVI-lea nu au fost în nicio parte a Europei o perioadă de activă vânătoare de vrăjitoare. Conceptul demonologie i-a marcat debutul. *Malleus maleficarum* a fost de paisprezece ori reeditat până în 1 520, dar deloc de atunci până în 1574. A fost necesar aportul mai multor generaţii pentru definirea vrăjitoriei ca un delict şi pentru a o aduce la cunoştinţa judecătorilor laici.

In secolul al XV-lea, epidemiile demonice fuseseră tratate de Inchiziţie după procedura sa specifică, aşa cum s-a întâmplat în Dauphiné, unde toate mărturiile erau admise, în afara cazului de duşmănie capitală; acestea nu erau comunicate acuzaţilor, care nu dispuneau de un avocat şi cărora li se aplica tortura. Or, cu câteva excepţii, mai ales în zona catolică foarte sensibilă pe care o constituiau Elveţia şi Alpii, în epoca Conciliului de la Bâle, Inchiziţia nu s-a năpustit chiar atât de feroce împotriva magicienilor satanişti. Începând cu secolul al XVI-lea, ţările bine controlate de Inchiziţie, atât romană cât şi spaniolă, au cunoscut o mare moderaţie în privinţa vânătorii de vrăjitoare. Circumspecţia a fost adesea recomandată judecătorilor ecleziaşti de autorităţile superioare, aşa cum scria cardinalul Savello de la Roma, pe 17 septembrie 1582, inchizitorului din Avignon: „în chestiunea vrăjitoarelor este necesar să se procedeze cu o foarte mare prudenţă.“

Izbucnirea marilor vânători de vrăjitoare începând cu anii 1560-1580 s-a produs într-un context total diferit. Dacă Biserica a furnizat justificările teoretice şi primele elemente ale unui arsenal judiciar eficace, ea n-a constituit un nemilos sistem represiv masiv. Adus în scenă în prima jumătate a secolului al XVI-lea, acesta din urmă provine dintr-o mutaţie fundamentală a relaţiilor dintre puterile

seculare şi supuşi, în contextul tulbure al confruntărilor confesionale născute din Reforme. Sfâşiată între state şi Bisericile antagoniste, Europa caută noi soluţii unitariste. După anul 1555, triumful, în Sfântul Imperiu, al principiului „Aşa prinţ, aşa religie“ este însoţit de o reformulare a tutelei diriguitorilor asupra populaţiilor, ceea ce istoricii germani numesc „confesionalizarea“. Aceşti ani au fost cruciali în întreaga Europă. Monarhii catolici au avut şi ei tendinţa de a-şi întări puterea asupra Bisericii şi de a supraveghea mai îndeaproape credinţele şi comportamentele popoarelor lor. Astfel, se pune în mişcare încetul cu încetul Justiţia criminală. Dacă Inchiziţia nu s-a putut implanta, cum a făcut-o în Ţările de Jos sau în Franţa, Tribunalele seculare s-au văzut încetul cu încetul învestite cu o misiune care în alte locuri le revenea de drept.

Pentru a dezvolta mai bine sensul supunerii într-un univers ameninţat de erezie, statele au definit noile legi criminale. Impulsul vine de la Sfântul Imperiu, ameninţat de fărâmiţare sub presiunea valului protestant. Carol Quintul promulga în 1532 *Nemesis Carolina,* în care unul din articole pedepsea cu moartea prin foc pe adepţii diavolului vătămători pentru ceilalţi. In Ţările de Jos, ordonanţele criminale ale lui Filip al ii-lea, din 1570, prevedeau, de asemenea, pedepse exemplare împotriva acestora. Se contura astfel o schimbare de proporţii în represiunea vrăjitoriei. Legiştii n-au confundat-o, fireşte, cu protestantismul, dar au situat-o de atunci încolo în vârful piramidei criminaliste, încadrând-o între crimele cele mai grave din câte au existat în lume, aceea de les-majestate umană sau divină, categorie compozită de acte execrabile împotriva persoanei regelui sau a planului divin de organizare a universului.

Se poate evident vorbi de o moştenire a tribunalelor ecleziastice, căci procedura aplicată în materie criminală gravă nu mai este de acum acuzatoare, adică publică şi orală, ci inchzitorială, marcată de secret, de consemnarea scrisă şi de aplicarea torturii pentru obţinerea mărturiei. Filosofia care-i anima pe judecători nu era deloc aceea a inchizitorilor Evului Mediu. Ei acţionau, fireşte, pentru gloria Bisericii lor, dar şi mai mult pentru aceea a prinţului lor teritorial, deţinătorul voinţei divine. Statele sau principatele catolice au fost supuse, datorită acestui fapt, unui model de „confesionalizare“ apropiată de modelul german, foarte atent la comportamentul cotidian al populaţiei. De importanţa rezistenţelor, de amploarea temerilor colective vor depinde formele precise ale aplicării lui în plan local.

În acest sens, vânătoarea de vrăjitoare, brutal aţâţată în Europa după 1560, a fost strâns legată de contextul religios, cultural şi mai ales politic al perioadei războaielor religioase şi nu de evenimente precise sau scurte crize; nicio concordanţă directă n-a putut fi pusă în valoare între aceste două clase de fenomene. Corelaţia era de un alt

ordin. Ea se stabilea în imaginaţia oamenilor puterii şi a oamenilor de cultură, într-o conjunctură dezastruoasă a unui timp plin de calamităţi, în care Satan pare gata să pună stăpânire pe lume. Mai profund apoi, ea corespunde căutării unor noi soluţii politice şi religioase pentru a împiedica evoluţia Răului. Miturile universaliste prăbuşindu-se, atât cele care apăraseră Biserica romană, cât şi visurile eşuate ale unui imperiu universal atât de dorit de Carol Quintul, lupta se va da acum în cadrul statelor confesionale. A-i distruge pe eretici, a le arde pe vrăjitoare, a refuza superstiţiile populare erau tot atâtea forme ale aceluiaşi program de purificare internă. Contemporanii nu confundau aceste diverse planuri. Astfel, rugurile de vrăjitorie au fost foarte rare în primii cincizeci de ani ai Reformei, în momentul celor mai aprinse lupte împotriva ereticilor, pe care catolicii refuzau să-i considere membri ai unei Biserici concurente. Ele s-au aprins când s-au stins cele ce-i prigoneau pe protestanţi. Când şi acestea s-au stins, la rândul lor, începând cu anii 1630, lupta împotriva superstiţiei ţărăneşti a luat o amploare mult mai mare decât precedenta. Această succesiune de fenomene aminteşte că fondul chestiunii era cel puţin în aceeaşi măsură politic cât şi religios. Prinţii secolelor modeme încheiau cu supuşii lor noi contracte, mult mai exigente decât cele ale Inchiziţiei medievale, pentru că ele vizau modelarea normalităţii populaţiilor, şi nu numai să-i extirpe pe membrii necuraţi ai Bisericii.

Inflexiunea cea mai importantă se instalează în jurul anului 1566, „anul minunilor“ în Ţările de Jos, când furia iconoclastă se năpusteşte asupra a sute de locuri de cult catolic. Puternic implantat la Turnai şi Valenciennes, calvinismul îi aruncase o inacceptabilă sfidare lui Filip al II-lea al Spaniei, care l-a trimis pe ducele de Alba să înfrângă fără milă rebeliunea. Or, epicentrul seismului se afla la Geneva. O linie de fractură invizibilă pornea de la Roma calvinistă mergând până în Ţările de Jos. Pericolul de contagiune ameninţa în aceeaşi măsură Franţa, intrată din 1562 în războaiele religioase, cât şi ţinutul Franche-Comté spaniol sau ducatul suveran de Lorena, pământuri peste care tranzitau alimentele şi trupele pe care Filip al ii-lea le trimitea din Italia spre posesiunile sale septentrionale. Tot acest ansamblu situat în coasta regatului Franţei a devenit realmente un apendice de nelinişte europeană, zona unde a izbucnit vânătoarea de vrăjitoare, proliferând din loc în loc prin efectul contagiunii.

O primă transmutare a imaginii diabolice în acest spaţiu s-a produs în 1565-1566, în cazul lui Nicole Obry, prologul unei serii legând în lanţ procesele de posesiune diabolică în Franţa şi Ţările de Jos până în 1662, aşa cum remarca Marc Vénard. Originară din Vervins, localitate din Picardia, posedata a fost exorcizată în catedrala din Laon, la începutul anului 1566. In prezenţa episcopului şi a unei mulţimi importante, ea a proclamat adevărul credinţei. Gravuri şi relatări

scrise au difuzat această întâmplare exemplară, dovedind triumful lui Dumnezeu asupra diavolului şi al catolicilor asupra protestanţilor, căci Nicole împotriva acestora obţinuse victoria. Alte exemple, la Soissons în 1582, la Mons în 1584, au avut o identică exploatare antiprotestantă. Localizările şi datele dovedesc că nordul şi estul regatului se temeau atunci foarte mult de o contagiune protestantă în faţa avântului în forţă al calvinismului în Ţările de Jos: în 1579, provinciile de nord semnaseră Uniunea Utrechtului; astfel, ele îşi impuneau independenţa faţă de monarhul spaniol, constrâns, de altfel, să-şi recucerească lent, cu mijloace militare, provinciile meridionale, şi ele revoltate împotriva lui. În Franţa, al doilea război religios din 1567, precum şi noaptea sfântului Bartolomeu din 1572 semnificau nelinişti de acelaşi ordin.

O răsunătoare definiţie a delictului de vrăjitorie a fost stabilită în relaţie cu acest context regional deosebit de tulburat de angevinul Jean Bodin. Profesor de drept, magistrat, deputatul stării a treia din Vermandois în Statele Generale din Blois în 1576 şi autor în acelaşi an al celor *Şase cărţi ale Republicii,* marea sa operă, care avea să-l facă celebru, fusese numit judecător la tribunalul din Laon. În 1580 el a publicat un manual de demonologie, *Démomanie des sorcières,* care s-a bucurat de cel puţin zece ediţii (din 1580 până în 1600) la Paris, Lyon, Rouen, Anvers, fără să mai punem la socoteală o traducere latină apărută la Bale în 1581, reluată la Frankfurt în 1590, şi o traducere italiană, publicată la Veneţia în 1589, reeditată în 1592. Opera sa exprimă o nelinişte profundă faţă de ofensiva demonică afectând regiunea în care-şi exercita profesiunea. Autorul făcea aluzie la exorcizarea lui Nicole Obry „, h*istoire notoire à toute la France“, ş*i povestea în prefaţă că fusese incitat să scrie o asemenea carte pentru că asistase, în 1578, la Ribemont, la procesul de vrăjitorie al Ioanei Harvillier. Or, Ribemont era situat în apropiere de Saint-Quentin, nu departe de frontiera cu Ţările de Jos. Oraşul Laon se afla el însuşi în apropiere de Ardenii francezi, dincolo de care se întindeau pământurile lorene, luxemburgheze sau cele ale arhiepiscopiei de Trier, toate puternic afectate în această epocă de epidemiile de persecuţii împotriva vrăjitoarelor. Jean Bodin ne prezintă aici o teorie judiciară şi politică vizând întărirea suveranităţii princiare, care-i convenea Franţei, angajată deplin pe drumul spre absolutism, dar şi mai mult lui Filip al ii-lea sau acelora dintre supuşii lui pe care ruptura cu Ţările de Jos în 1579 îi traumatizase profund.

Placă de cămin reprezentând o scenă de vrăjitorie, 1589
Muzeul Gaumais Virton

Produs al demonologilor clericali din secolul al XV-lea, mitul vrăjitoriei a dobândit o vigoare nemaiîntâlnită până în anii 1580, grefându-se pe temerile majore de subversiune diabolică de o parte şi de alta a liniei de fractură confesională, de la Geneva până la Marea Nordului. Nu este deloc lipsit de importanţă să notăm că primele două tratate demonologice actualizate au fost *Dialogue des sorcières,* publicată în 1574 la Geneva de pastorul calvinist Lambert Daneau, şi cartea lui Jean Bodin, care sa bucurat de un adevărat triumf în toată Europa catolică. Se poate percepe un efect de supralicitare de ambele părţi, semn, printre altele, al unei înfruntări pentru dominarea acestui spaţiu devenit instabil prin dezlănţuirea războaielor religioase. Ultima treime a secolului al XVI-lea asistă la rivalitatea între judecătorii catolici şi protestanţi în zelul depus împotriva vrăjitoarelor, ca şi cum ar fi fost vorba pentru ei să redescopere prin acest mijloc un echilibru mental care să le rezolve universul conflictual; ca şi cum ar fi încercat să exorcizeze teribilele spaime produse de criza globală afectând pe atunci aceste teritorii disputate.

Pentru Bodin însuşi, sabatul, ignorat de autorii lucrării *Marteau des sorcières,* la sfârşitul secolului al XV-lea, devenea un argument central al demonologiei. Mai mult decât un simplu fapt de esenţă religioasă,

el întruchipa răsturnarea ordinii terestre, ordine la care el aspira în lumea tulbure a timpului său. Sabatul reprezenta dezordinea prin excelenţă, în special a unui guvern fără legi, cu alte cuvinte, antiteza exactă a lui *Res publica,* întemeiată pe o suveranitate neclintită a prinţului, la care visa în cele şase cărţi ale *Republicii* sale. Aşa se explică violenta lui dorinţă de a extermina vrăjitoarele vinovate în ochii lui de un ansamblu de cincisprezece crime, la fel de reale pe cât de inexplicabile: renegarea lui Dumnezeu; blestemele şi blasfemiile; adorarea demonului cu jertfe aduse întru slava lui; jertfirea copiilor, uciderea lor înainte de a fi botezaţi; închinarea lor lui Satan încă din pântecul mamei; propaganda pentru secta satanică; jurământul în numele diavolului pentru slujirea lui; incestul; uciderea semenilor sau a copiilor pentru prepararea din resturile lor a decocturilor malefice; înfruptarea din carne de om, adăparea cu sânge de creştin, dezgroparea morţilor; uciderea prin otrăvuri sau farmece; uciderea vitelor; distrugerea fertilităţii câmpului şi provocarea foametei, acuplarea carnală cu demonii.

O LINIE DE FRONTIERĂ CONFESIONALĂ

Dacă marea vânătoare de vrăjitoare n-a fost direct legată de peripeţiile războaielor religioase care secătuiau Franţa şi Ţările de Jos, ea a fost cu siguranţă o consecinţă implicită. In jurul anului 1580, demonologia îşi desăvârşise maturizarea. Ea furniza de-acum judecătorilor laici, catolici sau protestanţi un corp de doctrină perfect articulat, tehnici eficace bazate pe proceduri criminale inchizitoriale, trezindu-le în acelaşi timp o mare dorinţă de epurare a unei lumi pândite de subversiunea diabolică. Menghina proceselor nu s-a strâns totuşi pretutindeni în acelaşi fel pentru complicii lui Satan. Cronologia şi geografia diferenţială ne lasă să bănuim contaminări, căi rezultate din adunarea la un loc a unui ansamblu complex de condiţii necesare. Teoriile şi cărţile n-ar fi fost de ajuns, într-adevăr, pentru a declanşa valurile de prigoană. Au fost necesare incitări precise, îndeosebi din partea puterilor centrale, prin intermediu] unei legislaţii specifice, fără să uităm adeziunea cel puţin relativă a judecătorilor subalterni şi a populaţiilor implicate în răspândirea zvonurilor, în denunţuri etc.

Adecvarea între aceste diverse clemente se putea dovedi slabă sau efemeră, ca în Italia sau Spania. Ea putea, de asemenea, să opereze lent: în Scoţia, legea din 1563 decretând pedeapsa cu moartea împotriva vrăjitoarelor n-a avut, într-adevăr, un efect spectaculos decât începând din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea. În realitate, persecuţiile nu s-au dovedit imediat active decât în cadrul teritorial corespunzând în general Lotharingiei din 843, între Alpi şi Marea Nordului. Focul mocnise sub cenuşă în sudul acestei zone, de la procesele celui de al doilea sfert al secolului al XV-lea, reluate în

Elveţia, într-un fel destul de moderat, începând din anii 15601570. Geneva calvinistă a trimis în acest deceniu la moarte prin foc 28 de vrăjitori dintr-un total de 70 de procese înregistrate din 377 de puneri sub acuzaţie între 1520 şi 1661. Sfântul Imperiu, aflat în vecinătate şi care avea să devină principalul focar al persecuţiilor la începutul secolului al XVII-lea, nu cunoaşte represiuni realmente spectaculoase decât pe axa lotharingiană, mai ales în arhiepiscopia de Trier care acoperea o parte din Ardeni: 368 de ruguri au fost aprinse din 1581 până în 1599. Pedepsele cu moartea pentru vrăjitorie s-au înmulţit de asemenea în Vaud, începând din 1580, dar nu şi în Franche-Comté, ţinutul învecinat, înainte de sfârşitul secolului. In Lorena, ducat independent şi catolic, persecuţiile s-au dezlănţuit în jurul anului 1576. Celebrul demonolog Nicolas Rémy fusese numit judecător la Nancy. El se lăuda în scrierile sale că ar fi trimis la moarte 900 de vrăjitoare, cifră, fără îndoială, extrem de exagerată. Regiunea fusese totuşi marcată de o mare severitate în domeniu, pe modelul Sfântului Imperiu. Cercetări sistematice ar fi necesare în aceste bogate arhive pentru a preciza perioada în care fenomenul se afla în plină desfăşurare.

Originea unei anumite implozii satanice în acest ansamblu politic şi religios disparat se pare că ar trebui căutată în Ţările de Jos. Legile criminale din 1570 nu putuseră fi realmente aplicate din pricina tulburărilor şi a revoltelor care atinseseră punctul culminant în 1579, dată la care câteva provincii catolice din sud au hotărât să se alăture regelui Spaniei, prin Uniunea de la Arras, pentru a face parte din blocul calvinist compus din cele şapte provincii septentrionale. Recucerirea militară s-a dublat atunci printr-o viguroasă creştere a mişcării Contrareformei, timpuriu aclimatizată într-o zonă care părea gata să-şi schimbe religia. Supravegherea comportamentelor, pentru a-i identifica şi a-i alunga spre nord pe protestanţii rămaşi, s-a prelungit rapid prin controlul ortodoxiei morale şi religioase a oamenilor de rând. Pericolul a fost atât de iminent, regele şi oamenii săi atât de umiliţi, că au trebuit să dea înapoi în faţa „golanilor“, drept urmare mecanismele fundamentale ale supunerii faţă de prinţ şi Biserică au fost cu atât mai riguros înăsprite. Marguerite Yourcenar traduce admirabil modificarea acestui climat mental în *L'Œuvre au noir,* când aduce în scenă sfârşitul tragic al eroului ei fictiv, medicul alchimist Zenon.

Ar fi un fals să pretindem că viguroasa vânătoare de vrăjitoare a anilor 1580 a fost unicul produs al ofensivei de recucerire catolică pusă la cale din ordinul lui Filip al ii-lea în Ţările de Jos, revoltate împotriva autorităţii sale. Se pare totuşi că aici îşi va găsi definiţia concretă principală, pe un fond de nelinişte, ca urmare a puternicei contestaţii a revoltaţilor împotriva dominaţiei unuia din cei mai

temuţi prinţi ai Occidentului. Într-o atmosferă de pesimism şi îndoială, de nemiloase confruntări cu un calvinism din ce în ce mai activ, direct legat de metropola geneveză, evocarea subversiunii diabolice lucrând pretutindeni a fost un mijloc de a reda curajul ofiţerilor, preoţilor şi judecătorilor, desemnând duşmanul care trebuia combătut, evocând, prin contrast, lumea epurată care ar fi trebuit să se nască din această cruciadă nemiloasă.

Înmulţirea rugurilor în Ţările de Jos urmează îndeaproape sfârşitul cuceririi militare din sud şi stabilizarea relativă a unei frontiere cu protestanţii din nord, cărora Spania n-avea să le recunoască oficial independenţa decât în 1648. La începutul anilor 1590, o legislaţie specifică a trimis la moarte pe membrii sectei satanice; edictul regal din 20 iulie 1592, care va fi completat de amendamentul din 8 noiembrie 1595, apoi reluat într-un act din 1606, defineşte clar crimele de care sunt învinuiri vrăjitorii, care erau enumerate imediat după „erezii, apostazii şi ateisme“. Perspectiva se vădea clar a fi aceea a unei reglementări interne. După ce au fost distruşi duşmanii mărturisiţi, trebuiau exterminaţi sectanţii ascunşi ai lui Satan.

Pentru teritoriile alcătuind actualul departament de nord al Franţei, respectiv Cambrésis, Flandra şi Hainaut, propriile mele cercetări dovedesc o creştere abia simţită a rugurilor spre 1561-1590, apoi un avânt brusc în ultimul deceniu al secolului, ca urmare a riguroaselor aplicaţii ale instrucţiunilor regale. Acesta a fost şi cazul altor provincii de sub tutela spaniolă, de exemplu Naumurois sau Luxemburg; rugurile s-au înmulţit şi în arhiepiscopia de Trier, aflată în vecinătate, după cum am mai observat. Oraşul Artois, care alcătuia frontiera cu Franţa, nu a fost deosebit de represiv în acest domeniu, dar 20 din cei 91 de acuzaţi înregistraţi sunt semnalaţi între 1570 şi 1600, iar alţi 45 între 1601 şi 1614. Cercetări mai vechi dau o statistică de 70 de urmăriri de vrăjitoare desfăşurate, din 1548 până în 1623, la Toul, teritoriu francez, şi în câmpia din jur.

SFÂRŞITUL RUGURILOR ÎN PROVINCIILE UNITE

Născute din revolta împotriva lui Filip al ii-lea, Provinciile Unite s-au bucurat în secolul al XVII-lea de o adevărată vârstă de aur comercială şi urbană. Armistiţiul de doisprezece ani încheiat cu Spania în 1609 asigurase stabilitatea unui teritoriu pe atunci populat de un milion şi jumătate de locuitori, unde vânătoarea de vrăjitoare încetase cu totul. S-au mai aprins ruguri în Limburg, în prima treime a secolului al XVII-lea, dar pe atunci acest teritoriu se afla sub tutela Spaniei.

Cazul Provinciilor Unite este deci deosebit de original. Condiţiile intensificării vânătorii de vrăjitoare erau gata coapte în secolul al XVI-lea. Într-adevăr, credinţele şi practicile magice erau la fel de frecvente

ca în toată Europa, mai ales în Flandra. Urmărirea pentru vrăjitorie era acum legal posibilă. Totuşi, fenomenul a fost foarte limitat, atât din punct de vedere geografic cât şi din punctul de vedere al cronologiei şi al amplorii generale. Totul ne face să credem că centrul ansamblului a rămas foarte străin demonologiei active, care n-a afectat decât periferiile disputate. Factorii primordiali se revelează a fi religia, dar şi mai mult existenţa sau inexistenţa unui complex de tulburări mentale colective în zona de fractură situată în imediata vecinătate a marii frontiere politico-religioase stabilite între protestanţi şi catolici.

În secolul al XV-lea, în acest spaţiu au fost relevate douăzeci de urmăriri pentru vrăjitorie. Primele ruguri s-au aprins în est la Maastricht, în 1413, apoi la Nijmegen în 1469 şi 1470, în timp ce regiunile occidentale s-au mulţumit în general să-i alunge pe acuzaţi. În secolul al XVI-lea, în Zelanda, Frise, Overijsel sau Drenthe, procesele au fost puţine. Singurele arderi pe rug confirmate până în prezent în Zelanda implică o ghicitoare alungată din Bruges, arsă la Flushing în 145 1 şi două vrăjitoare care au mărturisit că făcuseră pactul cu diavolul, fiind executate în acelaşi fel la Veere în 1565.

Celelalte regiuni au fost afectate de câteva valuri moderate de prigoane, la Utrecht, în anii 1520 şi 1530, la Groningen în jurul anului 1540, la Gueldre în jurul anului 1550; apoi în Groningen şi Olanda, la mijlocul anilor 1560. Cercetările cele mai recente au stabilit pentru întregul secol 54 de ruguri în Groningen (48 de femei şi 6 bărbaţi) dintre care 20ân 1547 şi 12ân 1589. Provinciile Gueldre, Utrecht, Olanda şi nordul Brabantului au fost afectate de mai puţin de douăzeci de execuţii fiecare, urmare a unor procese mai degrabă izolate; cu excepţia a patru femei arse la Utrecht în 1533 şi a altor patru ucise la Amsterdam în 1555, cărora li se adaugă încă cinci la Schiedam în 1585.

Cu toate că mai pot fi descoperite şi alte mărturii în viitor, e clar că în Provinciile Unite vânătoarea de vrăjitoare a fost limitată. După documentele cunoscute, oraşele s-au arătat în general foarte moderate în acest domeniu. Autorităţile din Utrecht au executat douăsprezece vrăjitoare din douăzeci şi una de acuzate, cele din Schiedam opt din treisprezece, cele din Nijmegen şapte din zece, iar cele din Amsterdam şase din nouă. Nici Rotterdamul, nici Haarlemul nu au aprins ruguri pentru vrăjitorie.

De fapt, valurile represive pot fi puse în relaţie directă cu influenţele exterioare venite din sudul Ţărilor de Jos la sfârşitul secolului al XV-lea şi mai târziu, frecvent, din Sfântul Imperiu. Introducerea gradată a dreptului roman în procedura inchizitorială poate, într-adevăr, explica practicile severe care au prevalat în Gueldre în primele decenii ale secolului al XVI-lea. Pedeapsa cu

moartea pentru vrăjitorie aplicată în teritoriile germane vecine a fost astfel difuzată în ducat, mai ales sub autoritatea ducelui Carol d'Egmond (1492-1538), care manifesta un interes personal în chestiune. In această epocă, principalele drumuri ale contaminării judiciare porneau din Germania. De la Köln la Zutphen şi de acolo spre nord la Kämpen; de la Clèvesla Nijmegen şi de acolo spre vest, la Utrecht; de la Julmiers spre Dalhem. În 1541

autorităţile din Amsterdam au cerut o situaţie cu privire la vrăjitoria din Utrecht.

Progresul contagiunii demonice spre centrul Provinciilor Unite, adică spre Zelanda şi Olanda, a fost probabil stopat de revolta şi paroxismul războaielor care au marcat anii 1566-1588. Se observă, într-adevăr, în această perioadă, un fel de pauză, datorată luptei pentru supravieţuire, împotriva trupelor spaniole. Un ultim val represiv limitat a atins anumite regiuni, începând de la mijlocul anilor 1580, la puţin timp de la asasinarea lui Wilhelm cel Tăcut, în epoca în care şapte provincii s-au hotărât în cele din urmă să se constituie într-o republică şi în care pericolul militar devenea din ce în ce mai puţin presant, mai ales după moartea, în 1592, a guvernatorului general al Ţărilor de Jos spaniole, Alexandre Famèse. Ultimele ruguri de vrăjitoare s-au aprins, într-adevăr, între 1590 şi 1592 în Olanda, în 1595 în provincia Brabantului de nord, frontiera cu duşmanul catolic, în 1597 la Utrecht şi, în sfârşit, în 1603, la Nijmegen, provincia Gueldre. Numai la Limburg, aflat pe atunci în mâinile spaniolilor, s-au mai desfăşurat persecuţii, după modelul Ţărilor de Jos meridionale. Aici se aplicau, într-adevăr, ordonanţele regale din 1592, 1595 şi 1606, din care s-au ivit puternice puncte represive, cum au fost cele care au afectat Flandra şi Hainaut, unde deceniul 1610-1620 a constituit vârful absolut al proceselor de vrăjitorie. În Limburg, 40 de ruguri s-au aprins în 1612, la Ruremonde, unde, ulterior, aveau să se mai producă alte două valuri, în 1622 şi apoi în anii 1636-1637.

În total, numărul rugurilor inventariate nu atinge cifra de 150 dacă se exclude cazul particular al oraşului Limburg, ceea ce semnifică o mod '. Raţie evidentă, îndeosebi în comparaţie cu Sfântul Imperiu, aflat în vecinătate. Diavolul nu prea are trecere în provinciile maritime, centrele active ale ţării. În alte locuri, lăsând la o parte oraşul Limburg, al cărui exemplu rămâne de analizat în ansamblul Ţărilor de Jos spaniole catolice, foarte afectate de acest fenomen, urmăririle au fost, de asemenea, limitate. Contagiunea străină, evidentă la Gueldre, nu se va prelungi dincolo de perioada de stabilitate a Republicii, marcând sfârşitul secolului al XVI-lea. Teribilele vânători de vrăjitoare declanşate la începutul secolului al XVII-lea în arhiepiscopiile de Köln şi Trier, represiunea constantă din Luxemburg sau Limburg nu au avut niciun efect în Provinciile Unite şi

nici în Gueldre, atât de sensibile altădată la contagiunea venită din Germania. Resortul vânătorii de vrăjitoare fusese definitiv distrus.

Motivele pentru care republicile urbane care erau Amsterdamul, Rotterdamul sau surorile lor din Provinciile Unite au avut o atitudine timpuriu reticentă în materie de vânătoare de vrăjitoare ţin cu adevărat de existenţa unor puternice frâne în cultura politică şi judiciară locală. Acest ţinut a fost primul care a dezvoltat în afara câmpului dominant al absolutismului un sistem politic şi religios modem, care a atins o anumită stabilitate începând de la sfârşitul secolului al XVI-lea, permiţând diferitelor confesiuni să coabiteze fără confruntări excesive. Catolicii reprezentau încă un sfert din orăşenii din provincia Olanda în 1656. Diavolul nu era, firește, total absent din gândurile olandezilor, dar nu ţinea loc de fenomen polarizant al gândirii politice şi religioase, rol pe care-l juca în aceeaşi epocă în Ţările de Jos spaniole, aflate în vecinătate. Cu alte cuvinte, noile concepţii de suveranitate şi disciplină vehiculate de demonologia lui Jean Bodin găseau teren mult mai fertil în provinciile meridionale tulburate de o intensă Contrareformă, cum era Limburg, decât în Olanda sau Zelanda. Releele judiciare fuseseră probabil tăiate, sau cel puţin foarte slăbite, de rupturile politice din 1579-1588. Tot ceea ce amintea de opresorul spaniol, mai ales ordonanţele criminale din 1570, şi îndeosebi edictele speciale vizând vrăjitoarele din 1592 şi 1595, nu puteau constitui decât un obiect de mefienţă pentru cetăţenii unei Republici abia născute, ocupate să-şi definească originalitatea în jurul unei relative toleranţe.

In plin avânt spre vârsta lor de aur, Provinciile Unite erau pe cale să inventeze un sistem politic şi religios profund original, bazat pe o abordare a vieţii şi a morţii diferită de cea a statelor vecine. Existenţa cotidiană se organiza puţin câte puţin, definită de o optică seculară şi raţională care trimitea în planul al doilea concepţiile magice sau sacre, fără să le facă total dispărute. Se poate vorbi aproape de secularizare în anumite cazuri: moaşele neerlandeze, de exemplu, erau obligate să depună doar un jurământ că vor asista cât vor putea mai bine din punct de vedere medical femeile care năşteau, pe când în ţările catolice autorităţile verificau îndeaproape ca moaşa să nu fie cumva în legătură cu erezia, magia diabolică, cu superstiţiile sau alte tipuri de delicte, să ducă o viaţă pioasă şi să posede o dreaptă morală. Acestea sunt motivele pentru care viziunea asupra lumii, exprimată în prezenţa unui grup familial sau, la un mod mai general, a întregii comunităţi în momentul privilegiat al naşterii, crea rituri de trecere colorate într-un fel original în Provinciile Unite, ceea ce nu putea rămâne fără consecinţe asupra rolurilor feminine. Or, se ştie bine că, la fel ca pretutindeni, vrăjitoarele erau în majoritate femei, cum s-a întâmplat în Groningen, unde ele reprezentau 89% din cele 54 de

condamnări la rug contabilizate. Schimbarea de mentalităţi sugerată prin modificările sistemului politic şi religios, la vârf, şi, în acelaşi timp, la bază, prin rolul moaşelor şi al femeilor în general, conţine fără îndoială cheia explicaţiei stopării deosebit de timpurii a vânătorii de vrăjitoare în ansamblul teritoriului republicii. Linia seismelor europene, marcată de erupţia vulcanilor satanici de-a lungul drumului militar spaniol, ducând spre Ţările de Jos răzvrătite, se va frânge la sfârşitul secolului al XVI-lea de solidul dig protestant care proteja de acum gurile Rinului. Amsterdamul putea sâ^se pregătească să devină centrul comercial al economiei europene, având în spatele lui un ţinut în care teama de vrăjitoare n-a fost niciodată prea mare şi unde acestea nu erau prigonite. În acest spaţiu, numai catolicii de sub tutela spaniolă de la Limburg au continuat să le ardă, aşteptând să fie cuceriţi, apoi anexaţi, în 1648, la Provinciile Unite. Această excepţie confirmă importanţa politică şi religioasă a unei frontiere mişcătoare, aspru disputată de două confesiuni rivale.

VRĂJITOARELE VÂRSTEI BAROCE ÎN FRANŢA (1580-1630)

În privinţa vânătorii de vrăjitoare din Franţa, se cuvine să distingem foarte clar două perioade, situate în jurul unui masacru cuprinzând anii 1630-1640. Înaintea acestuia, regatul nu cuprindea diversele provincii, pe atunci marcate de active persecuţii, cum erau Artois (anexat în 1640), Flandra şi Hainaut (cucerite între 1667 şi 1678), Franche-Comté (devenit francez în 1678), Lorena (dobândită în 1766).

În acest cadru teritorial, rugurile vrăjitoriei sunt încă foarte puţin cunoscute, îndelungile cercetări conduse de Alfred Soman în arhivele fondurilor Parlamentului din Paris i-au permis să identifice 1 254 de cazuri aduse în faţa justiţiei de resort între 1540 şi 1670, plus 593 de menţiuni suplimentare adunate din alte surse. Cele 474 de pedepse cu moartea decretate de judecătorii inferiori reprezentau în jur de 38% din 1 254 de procese, dar nu au fost obţinute decât 103 sau 105 confirmări (autorul furnizează ambele cifre) de la judecătorii superiori, adică 8 sau 9% din totalul iniţial.

Pare evident că aceste date constituie cifrele minime pe care studiile mai aprofundate în arhivele sediilor subalterne le vor modifica probabil. Ele furnizează totuşi o indicaţie de ansamblu, permiţând concluzia, sub beneficiu de inventar, a unei mari moderaţii în domeniu, în imensul resort al Parlamentului din Paris, care acoperea jumătate din regat în acea epocă şi statua deci pentru aproximativ zece milioane de locuitori. Cele o sută de ruguri confirmate trebuie comparate cu cele 150 de execuţii care au avut loc în Provinciile Unite la o populaţie de un milion şi jumătate de locuitori. Nu putem decât să fim frapaţi de extrema moderaţie a judecătorilor superiori francezi, şi chiar de aceea a magistraţilor subalterni creditaţi aici cu cel puţin 500

de condamnări capitale. După estimările lui Wolfgang Beringer, Sfântul Imperiu, populat de vreo cincisprezece milioane de locuitori, a asistat la aproximativ 22 500 de ruguri de vrăjitoare.

Nu este deci posibil să se vorbească de o veritabilă severitate franceză în acest domeniu. Mai mult, geografia proceselor pune adesea în evidenţă anumite regiuni de frontieră din nord-est, în apropierea pământurilor străine, unde bântuia o activă represiune. Se pare, într-adevăr, că provinciile din vest au fost puţin implicate în asemenea acuzaţii, ţinuturile Mayenne şi Vendée la un loc neatingând procentul de 1% din procese. Se ştie, de altfel, că vânătoarea de vrăjitoare practic nu se manifestase în Bretania, care-şi avea parlamentul la Rennes din anul 1554. Bogatele arhive normande din epoca lui Ludovic al XIV-lea, mai ales cele din Eure, atestă, dimpotrivă, o intensă activitate în acest domeniu, care ar merita un studiu precis, dar ne lipsesc informaţiile pentru perioada anterioară. In timp ce valea Loirei şi Poitou sunt „mediu reprezentate“, după formularea vagă a autorului, sudul şi sud-estul ţinând de Parlamentul de la Paris nu înaintau decât puţine procese: 5% în total pentru departamentele actuale Haute-Vienne, Creuse, Puy-de-Dôme, Cantal, Loire, Haute-Loire şi Rhône. Dimpotrivă, cele două departamente actuale, Ardennes şi Haute-Mame, au furnizat 15% din procese, ceea ce semnifică evidenţa unei contaminări lorene şi luxemburgheze directe.

Cronologia, în ceea ce priveşte această contagiune, indică un lent demaraj din 1540 până în 1587, paroxismul în 1610, apoi o clară atenuare a severităţii în privinţa acuzaţilor, excepţie făcând valul de la mijlocul anilor 1640, despre care vom vorbi ulterior.

Înainte de 1571, arhivele Parlamentului din Paris nu prezentau decât 39 de procese inculpând vrăjitori, din care doar două s-au încheiat cu pedepse capitale. Anul 1572 se distinge prin 20 de procese, ceea ce pare evident legat de tulburările provocate de Noaptea Sfântului Bartolomeu. Imediat după aceea, şi până în 1580, prigoana a atins un nivel foarte scăzut, înjur de şapte procese pe an, dar jurisprudenţa se ia în serios, căci aproape o treime din acuzaţi sunt torturaţi, iar 13% condamnaţi la moarte. Aceleaşi tendinţe se regăsesc în anii 1581-1587, cu un număr crescut de procese care s-a stabilizat cam în jur de douăzeci pe an. În total, 265 de inculpaţi au apărut în faţa tribunalelor, din 1540 până în 1587, în care 91 au fost condamnaţi proporţional cu faptele, iar 32 executaţi.

Din octombrie 1587 până la sfârşitul anului 1588, s-au înregistrat 60 de procese, ceea ce constituie maximum posibil în secolul al XVI-lea. Documentele abundă în regiunea ardeneză, de unde provin 36 de acuzaţii, în afara unor menţiuni privind vreo cincizeci de persoane linşate sau executate pe loc. Până la un nou apogeu care să atingă

cifra de 50 în 1610, vânătoarea de vrăjitoare bântuie înregistrând variaţii cu maxime stabilite la 30 sau 40 de cazuri pe an. Dintr-un total de 479 de acuzaţi, din octombrie 1587 până în 1610, 58 au fost condamnaţi la ardere pe rug, adică 12%. Mai trebuie să notăm că severitatea cea mai mare atinsă vreodată se constată în epoca în care Liga guverna Parisul, procentajul sentinţelor capitale urcând până.la 27%, pentru ca să scadă net după 1594 şi mai mult după 1599.

Începând cu anul 1610, procesele au păstrat un nivel mediu relativ ridicat până în 1625, dar procentajul de execuţii a scăzut brutal: el n-a mai fost decât de 4% în perioada 1610-1620, moment în care tortura nu se mai aplica decât foarte rar, iar 16% din acuzaţi au fost declaraţi total nevinovaţi. Punctele de vârf corespund unor valuri represive localizate: în Bassigny, în jurul anului 1616; în Mâcon şi în trei aşezări din Nirvanais în 1619; în Ardennes în 1623-1624. Apoi, mişcarea proceselor rămâne constant la un nivel scăzut, 1 0 pe an cel mult, cu excepţia unui val iscat într-o perioadă scurtă, implicând 61 de cazuri între 1644 şi 1645, din care 48 privesc încă o dată zona Ardennes. Din 1610 până în 1670, numai 8 din 510 acuzaţi au fost torturaţi şi 13 arşi. Ultimele sentinţe capitale pentru vrăjitorie pronunţate de Parlamentul din Paris au fost aplicate în 1625, repetându-se apoi de două ori în 1691. Niciodată nu s-a depăşit o jumătate de duzină pe an, nici măcar în 1587.

In cele mai intense perioade de vânătoare de vrăjitoare în Europa, nu se poate vorbi de vreo înverşunare judiciară a Parlamentului din Paris. Din 1581 până în 1620 fiecare deceniu asistă cam la vreo 200 de procese, cifră care a scăzut la 150, din 1621 până în 1630, apoi la 36, din 1631 până în 1640. Doar 84 din 103 sau 115 condamnări la moarte au fost aprobate între 1581 şi 1610 de curtea suverană. Ele corespund global, s-a notat deja, unei atitudini prudente a parlamentarilor, pentru că aceştia au casat şi au comutat în acelaşi timp 213 condamnări la rug propuse de judecătorii subalterni ţinând de resortul lor. Aceştia din urmă puteau, în ceea ce-i privea, să fie tentaţi de o extremă severitate, mai ales în regiunile de nord-est, îndeosebi în Ardennes, unde în primă instanţă un anumit număr de condamnări, au fost pur şi simplu executate pe loc, cu toate că se făcuse apel la Parlament. In aceeaşi arie geografică se adaugă numeroase execuţii sumare prin linşaj, lapidare sau înec, puse la cale de mulţime. Astfel, 52 de persoane au fost ucise ilegal între 1587 şi 1588, plus încă un anumit număr de cazuri adunate de-a lungul anilor 15931601, şi apoi 19 cazuri suplimentare între 1623 şi 1624.

Raportarea la o hartă a violenţelor populare faţă de vrăjitoare scoate în evidenţă ansamblul de nord-est, Ardennes ţinând de resortul Parlamentului din Paris, care a constituit epicentrul, şi hotarele Burgundiei, trecând prin Bassigny şi Champagne de Troie. Încă foarte

puţin cunoscute în detaliu, anumite concordanţe globale leagă această regiune de o arie de puternice presiuni demonologice. Manualul dedicat vânătorii de vrăjitoare publicat de Bodin în 1580 se sprijinea pe aceste experienţe de judecător, trăite în Laon şi la frontiera cu Ţările de Jos. Teama de diavol bântuia la Besançon în 1584, oraş de unde sunt alungate vreo zece vrăjitoare în acel an. Frica s-a instalat la Nancy, unde oficia judecătorul Nicolas Rémy, al cărui tratat de demonologie urma să apară în 1595. Arhiepiscopia de Trier, vecină cu Luxemburgul, asistase, în jurul anului 1581, la debutul unei foarte active vânători de vrăjitoare, aşteptând publicarea tratatului de demonologie care avea să apară în 1589 şi care aparţinea lui Pierre Binsfeld, coadjutorul arhiepiscopului. Vrăjitoarele au început să fie descoperite în Ţările de Jos, situate în vecinătate, la Arlon şi Bastogne în 1585, la Bitburg-Echtemach spre 1587-1588, la Luxemburg în 1588. Un freamăt judiciar se face auzit de asemenea în teritoriile compunând actualul departament de nord. Numărul proceselor a crescut de la câteva unităţi la o jumătate de duzină în deceniul 1571-1580, cifră care s-a triplat din 1581 până în 1590, ajungând la patruzeci între 1591 şi 1600.

Toate acestea ne obligă să evocăm efectele cumulate care s-au exercitat asupra zonei de nord-est ţinând de resortul Parlamentului din Paris. In timpul războaielor religioase care au lovit Franţa şi Ţările de Jos, această regiune a fost într-adevăr contaminată de un puternic curent demonologie, uşor de urmărit la Besançon, la Nancy, la Trier şi la Laon, urmând fragila frontieră politică şi religioasă. Dezorganizarea judiciară legată de aceste tulburări nu constituie totuşi o explicaţie suficientă a virulenţei vânătorii de vrăjitoare din Ardennes. Nicio altă regiune dependentă de Parlamentul din Paris n-a cunoscut un asemenea val represiv, dacă ar fi să judecăm după documentaţia cunoscută până astăzi. Pare evident că centrul regatului a fost, dacă nu indiferent la această problemă, în orice caz foarte puţin implicat, urmând modelul apropiat al Provinciilor Unite de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Normandia, care trebuia să devină un teren activ de vânătoare de vrăjitoare sub Ludovic al XIV-lea, se pare că n-a fost decât moderat afectată în această epocă. Arhivele locale n-au fost încă sistematic cercetate, dar anumite judecătorii din Perche, Mortagne şi Bellême, în ţinutul Ome de astăzi, depindeau de Parlamentul din Paris. Or, arhivele acestuia din urmă nu ne informează decât despre vreo douăzeci de menţiuni de vrăjitorie, din care şaisprezece procese în apel, implicând ţinutul Perche, inclusiv zonele care aparţin astăzi de Sarthe şi Eure-et-Loire. Dacă se adaugă şi reşedinţele înconjurătoare, situate în Vendômois, Dunois, Maine etc., totalul urcă la 31 de procese între 1566 şi 1624, din care 26 între 1581 şi 1604. Judecătorii locali din regiune au fost deci sensibili la conjunctura

represivă a ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea, dar fără să manifeste o reală ardoare persecutoare împotriva vrăjitorilor până când, în 1597, Parlamentul l-a acuzat chiar de moleşeală pe locotenentul general din Perche. Spre deosebire de Ardennes, nu găsim decât menţiunea unei singure execuţii, operată pe loc, în 1601. Se adaugă un singur caz de moarte provocată de mulţime în 1586. Presiunea populară în acest domeniu n-a fost, evident, foarte sensibilă în regiune, ceea ce ne lasă să bănuim o contaminare demonologică evident mult mai slabă în provinciile de nord-est.

Se pare că Parlamentul din Paris a avut în general o atitudine moderată în vânătoarea de vrăjitoare, cu excepţia perioadei de doisprezece ani, începând din 1587 şi care corespunde în general tulburărilor din timpul Ligii. Influenţele străine venite din Sfântul Imperiu, dar mai ales din Lorena şi Ţările de Jos, au avut şi ele, fireşte, un rol important. In aşteptarea unor cercetări mai minuţioase putem semnala coincidenţa acestui val represiv cu dominarea la Paris a unui catolicism combatant favorabil prinţilor loreni de Guise şi lui Filip al ii-lea al Spaniei. Acest climat mental se modifică o dată cu începutul secolului al XVII-lea, în cadrul unui climat de pace reinstaurat şi stabilizat sub stăpânirea lui Henric al IV-lea. Aşa cum s-a întâmplat în Provinciile Unite, în aceeaşi epocă, un rol important l-a jucat voinţa de a se delimita de metodele spaniole aplicate în Ţările de Jos. In orice caz, jurisprudenţa Parlamentului din Paris începuse să evolueze. Anumiţi autori văd aici voinţa de a limita abuzurile oferind garanţii acuzaţilor. Dar putem la fel de bine considera că Parlamentul îşi manifesta voinţa de a-şi impune mai ferm decât înainte tutela asupra judecătorilor subalterni şi în special asupra celor din nord-est, prea înclinaţi să imite ferocitatea omologilor lor din Ţările de Jos.

In 1601, o decizie a Parlamentului interzicea, mai ales în Ardennes, scăldatul acuzaţilor, metodă folosită pentru a verifica dacă o suspectă era vrăjitoare; aruncată într-un râu, vrăjitoarea pluteşte, nu se îneacă. Pe 24 iulie 1604, o altă decizie, luată cu privire la uciderea operată de mulţime cu zece ani în urmă la Bassigny, instituia apelul de drept pentru acuzaţii de vrăjitorie. Fără îndoială, cele două decizii nu au fost aplicate cu uşurinţă. Ele constituie totuşi condiţiile unei modificări de atitudine a judecătorilor parizieni care corespunde, începând cu primul deceniu al secolului al XVII-lea, cu scăderea vertiginoasă a sentinţelor de tortură şi a procentajului de condamnări la moarte pentru vrăjitorie.

În acelaşi moment, represiunea loveşte ţinutul Labourd din Ţara Bască, urmând unei panici de vrăjitorie izbucnite de cele două părţi ale Pirineilor în 1608. Comisarul trimis de Parlamentul din Bordeaux, Pierre de Lancre, se lăuda că ar fi ars 50 de persoane, cifră/fără îndoială, exagerată. Din experienţa lui, el a alcătuit un manual de

demonologie publicat în 1612, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons.* Inchiziţia, însărcinată cu această afacere pe tărâmul spaniol, a dat dovadă, în ceea ce o privea, de o mare prudenţă pronunţând 11 sentinţe de condamnări la moarte, din care cinci prin efigie în 1610. Este posibil ca, la rândul ei, comisia bordeleză să fi învăţat lecţia moderaţiei începând din 1610-1611, căci documentele spaniole semnalează că ea va respinge acuzaţiile neînsoţite de dovezi materiale.

În total, regatul Franţei n-a f ost o zonă activă a vânătorii de vrăjitoare în epoca paroxistică a prigoanei în Europa, în jurul anilor 1580-1630. Economia psihică a guvernanţilor, mai ales cea a judecătorilor din Parlamentul Parisului, nu era cu adevărat prea încântată de rugurile vrăjitoriei. Totuşi, acuzaţiile nu au dispărut după 1610. Condamnările la moarte decretate de judecătorii subalterni ţinând de Parlamentul din Paris au atins astfel cifra de 129, din 1611 până în 1630. Totuşi, este vădit că s-a încercat intensificarea controlului operat de Curtea superioară pariziană. În 1624, a fost instituit realmente apelul automat pentru orice sentinţă implicând tortura, moartea sau pedepsele corporale. Aceasta a fost o reală schimbare în bine, scoasă în evidenţă de Robert Mandrou, cu atât mai mult cu cât, în afara unor rare excepţii, magistraţii superiori vor uza, de acum încolo, sistematic de moderaţie.

PERIFERIILE SATANISTE SUB DOMNIA LUI LUDOVIC AL XIV-LEA

Un ultim val de vânătoare de vrăjitoare marca Franţa anilor 1640-1680. El a avut totuşi câteva caracteristici originale, implicând periferiile recent cucerite după expansiunea războinică începută spre anul 1635, zonele învecinate acestora şi, în sfârşit, anumite provincii periferice, unde progresul absolutismului regal se izbea de fapt de anumite rezistenţe.

În jurul anilor 1644-1645, un val represiv a afectat mai multe regiuni din Europa, mai ales teritoriile care alcătuiesc astăzi actualul departament de nord, aflat mereu sub tutela spaniolă: după paroxismul prigoanei din deceniul 1611-1620, acesta a slăbit coborând până la un nivel foarte scăzut între 1631 şi 1640, înainte de a urca săgeată din 1641 până în 1660. Mişcarea se aplica destul de bine pe conjunctura politică şi militară generală, marcată până în 1635 de pacea şi prosperitatea din timpul arhiducilor şi apoi, de la această dată, de războiul cu Franţa, de unde rezultă un recul progresiv spre nordul frontierei cu puternicul lui vecin. Rugurile s-au înmulţit pe acest fond de nelinişte colectivă. În proximitatea acestei zone, de partea franceză, ţinutul Ardennes a fost lovit în 1644-1665 de o ultimă mare panică, din care au rezultat expedierea la Paris a 48 de apeluri, din care treizeci şi două proveneau numai din două sate, Savigny-sur-

Aisne şi La Berlière. Dar, spre deosebire de ceea ce continua să se întâmple în Ţările de Jos, niciun condamnat nu a fost executat. Parlamentul din Paris reuşise acum să juguleze fobiile demonice locale. Nicio încălcare populară a legii prin aruncare în râu sau prin uciderea suspecţilor nu pare să mai aibă loc, spre deosebire de epidemiile de vrăjitoare ardeneze anterioare.

In jurul anilor 1641-1647, prigoana cruţă aparent Bretania şi Normandia. Ea se desfăşura mai ales spre est, coborând din Ardennes spre Champagne şi Burgundia, „în contact cu ţinuturi“, scria Robert Mandrou, „care nu fuseseră niciodată lipsite de ruguri: Franche-Comté, Lorena, Flandra; coincidenţa nu este întâmplătoare“. Apare din nou, într-adevăr, importanta linie lotharingiană legând posesiunile spaniole ale Italiei de Ţările de Jos. Iminenţa sporită a ameninţării franceze în acest spaţiu, după victoriile repurtate asupra spaniolilor în 1643 la Rocroi, în Ardennes, apoi în 1648 la Lens, în Artois, a avut probabil un efect accelerator. Ea a accentuat neliniştea şi tendinţele centrifuge, dând locuitorilor impresia unei dezlănţuiri de forţe demonice, cu atât mai mult cu cât constatau evidenta neputinţă a prinţului lor în faţa cuceritorilor străini.

In sudul Loirei, în aceeaşi epocă, procesele de vrăjitorie ţineau de resortul prezidialului de Poitiers, Chalosse, care depindea de Parlamentul de la Bordeaux, Gascogne şi Toulousain. Amploarea urmăririlor ne-a rămas necunoscută, istoricii fiind tributari descrierilor oribile şi exagerate ale contemporanilor. Vivarais a fost la rândul lui afectat în anii 1750, în timp ce anumite regiuni par a fi fost în întregime cruţate, ca de exemplu Forez, dacă ar fi să-l credem pe autorul care scria în anii 1670-1680 că niciun proces în acest domeniu nu mai avusese loc de treizeci de ani.

In timp ce Parlamentul din Dijon adopta, după criza de la mijlocul anilor 1640, o jurisprudenţă moderată, apropiată de cea a Parlamentului din Paris, Franche-Comté, aflat sub dominaţia spaniolă, se bucură de o lungă pauză din 1636 până în 1656, după care a urmat o brutală recrudescenţă a prigoanelor între 1657 şi 1661, stoparea lor definitivă producându-se în 1667, cu vreo zece ani buni înainte de a fi anexat de Franţa.

In sfârşit, rugurile anilor 1670-1680 semnifică fie o abordare dificilă a provinciilor recent integrate, unde vrăjitoarele continuau să ardă, ca în Flandra, de exemplu, fie, uneori, manifestări ale unei opoziţii sau simple reticenţe faţă de un stat prea dominator. Parlamentele din Rouen, Grenoble şi Aix, mai ales, nu instauraseră apelul automat în faţa instanţelor superioare, spre deosebire de cel din Paris sau Dijon, aşa încât procesele rămâneau în mâinile judecătorilor subalterni, mult mai severi în aceste chestiuni. Iată de ce noi procese au fost instruite începând cu 1670 în Normandia, Béarn şi Guyenne.

In Normandia, Parlamentul din Rouen a fost sesizat în această epocă de denunţuri venite din Cotentin. Un climat de fobie satanică se instaurează brutal, mai ales în regiunea situată între Carentan şi Coutances, în urma denunţurilor unor tineri de doisprezece până la şaisprezece ani care pretindeau că asistaseră la sabatul vrăjitoarelor. În iulie 1670 au fost semnalate cel puţin treizeci de acuzate, majoritatea provenind din La-Haye-du-Puits, în apropiere de Coutances. Un conflict a izbucnit în privinţa lor între Parlamentul din Rouen, partizan al celei mai severe rigori, şi cel din Paris.

Primul preşedinte al Parlamentului din Normandia, Claude Pellot, i-a cerut părintelui Lalemant, cancelar al Universităţii din Paris, un aviz cu privire la modalitatea de a-i judeca pe vrăjitori/care i-a fost trimis pe 28 aprilie 1671. Autorul preciza că vrăjitorii erau acuzaţi în mod obişnuit pentru următoarele fapte:

1. Pactul cu demonul şi renunţarea la Dumnezeu, la credinţă şi la botez.
1. Marcarea trupului cu semnul diavolului, locul semnului devenind insensibil la durere.
2. Declanşarea furtunilor în aer şi în alte elemente; ceea ce ar fi provocat sterilităţi şi maladii extraordinare şi nenaturale.
3. Participarea la sabat şi comiterea a nenumărate impietăţi; legăturile criminale cu diavolul.“

După ce a reamintit această urzeală clasic demonologică, implicând pactul satanic, numeroasele maleficii comise în viaţa de toate zilele şi frecventarea sabatului, unde vrăjitoarele întreţineau relaţii sexuale cu demonii, părintele Lalemant conchide că numai otrăvitorii recunoscuţi puteau fi urmăriţi din punctul de vedere al criminalităţii. Pentru a-şi exprima net dezacordul, Consiliul de Stat a emis pe 25 aprilie 1672 un decret care reglementa soarta acuzaţilor normanzi ce aşteptau din 1670. El anunţa pregătirea unei reglementări generale în acest delicat domeniu şi ordona suprimarea tuturor procedurilor instruite pentru vrăjitorie din provincie, în aşteptarea publicării hotărârii. Magistraţii normanzi au fost constrânşi să înregistreze hotărârea. Au făcut-o cu multă rea-credinţă şi s-au ocupat în continuare de vrăjitori.

Epidemiile de persecuţie în Guyenne şi Béarn, declanşate tot în urma unor denunţuri făcute de tineri între paisprezece şi şaisprezece ani, au fost tratate în acelaşi fel de puterea regală. O decizie din octombrie 1671 a casat procedurile béameze care „tulburaseră liniştea familiilor, violând regulile justiţiei“. În Guyenne, Parlamentul din Bordeaux a intervenit el însuşi în 1671, fără prea mare succes, încercând să tempereze zelul judecătorilor subalterni. Pe 25 aprilie 1672, în aceeaşi zi ca în Normandia, Consiliul Regal a stins toate procedurile în curs şi toate sentinţele pronunţate în afara celor deja

executate.

Totuşi, prigoanele împotriva vrăjitoarelor au mai avut loc în Normandia, în jurul anului 1679, sau în Bigorre spre 1680. Apoi, în iulie 1682, a fost semnat „edictul regelui pentru pedepsirea diferitelor crime cum ar fi cele ale ghicitorilor, magicienilor, vrăjitorilor, otrăvitorilor". Ambiguu, textul nu vorbea despre vrăjitoria demonică, ci numai de „seducători" şi de „otrăvitori". În materie de magie, numai sacrilegiul trebuie pedepsit cu moartea, ca şi otrăvirea. Redactorii vorbeau de „pretinsa magie". Renegau astfel implicit realitatea pactului satanic şi a practicilor imputate vrăjitoarelor. O părere luminată e prezentată de Malebranche, deşi toţi magistraţii Parlamentului din Paris considerau de acum vrăjitoria ca pe o amăgire. Noua jurisprudenţă s-a impus totuşi lent în anumite provincii, mai ales la frontierele regatului. Guvernul suveran al Alsaciei, de exemplu, ratifica o sentinţă de condamnare la moarte dată de un judecător din împrejurimile Colmarului, aşa încât încă o vrăjitoare a urcat pe rug în 1683. Mai clement, cel de la Tournai a eliberat o acuzată flamandă pe care autorităţile de la Fûmes o condamnaseră la tortură.

CELE DOUĂ FRANŢE ALE ABSOLUTISMULUI

O vedere de ansamblu recapitulativă privind regatul Franţei pune deci în evidenţă trăsături specifice. In epoca marii vânători de vrăjitoare din anii 1580-1630, contagiunea diabolică vine de la frontiere, mai ales dinspre cele de nord-est şi Pirinei. Dar se şi calmează de timpuriu, din primul deceniu al secolului al XVII-lea. Centrul teritoriului, adică partea cea mai întinsă ţinând de resortul Parlamentului din Paris, n-a fost decât moderat implicat, ca şi tot vestul în general, iar în mod deosebit Bretania, care nu se va lansa niciodată într-o prea viguroasă persecuţie. Acest fenomen aminteşte într-un fel de cel din Provinciile Unite, unde regiunile din apropierea Ţărilor de Jos spaniole au fost singurele implicate într-o activitate judiciară până la urmă destul de puţin intensă.

Cu alte cuvinte, vânătoarea de vrăjitoare a fost, în cele două cazuri, un fenomen marginal. Zonele vitale ale celor două ţări au fost cruţate uneori aproape în întregime, cum ar fi regiunea pariziană, Olanda sau Zelanda. Or, singurul punct comun între aceste două state foarte diferite prin structurile lor politice, religioase, economice şi sociale trebuie căutat în relativa stabilitate internă pe care ele o ating la începutul secolului al XVII-lea, ceea ce le-a împins pe amândouă spre expansiune, militară pentru Franţa, economică şi comercială pentru Republica Olandeză. In consecinţă, suntem îndreptăţiţi să gândim că persecuţia vrăjitoarelor găsise puţine resurse în chiar inima acestor construcţii dinamice, în afara perioadei de criză, în contextul

tulburărilor din ultimele două decenii ale secolului al XVI-lea sau, în Franţa, în epoca minoratului lui Ludovic al XIV-lea şi a Frondei.

Religia nu constituie în acest domeniu o explicaţie de ansamblu suficientă. Este adevărat că demonologia activ producătoare de ruguri se dezvoltă în mod deosebit pe linia Contrareformei agresive, foarte activă în Sfântul Imperiu, Lorena, Franche-Comté şi Ţările de Jos spaniole. Cu excepţia lui Jettn Bodin şi Pierre de Lancre, au existat puţini teoreticieni ai demonologiei specific franceze. Amândoi exprimau de altfel o sensibilitate deosebită, născută din practica judiciară dobândită în ţinuturile de margine ale regatului, unul la Laon şi celălalt în Ţara Bască, în contact cu teritoriile străine unde se înmulţeau pe atunci rugurile.

Esenţialul este probabil mult mai profund. Este vorba, înainte de toate, de existenţa sau inexistenţa unei nelinişti colective intense în zonele de fractură disputate de adversari înverşunaţi. Dacă vrăjitoria a proliferat mai ales în ţinuturile mărginaşe, faptul semnifică, pentru aceste ţinuturi, slăbiciunea relaţiilor cu centrul, profundele nelinişti ale populaţiei, al cărei destin nu era stabilizat. Acesta a fost cazul în Franche-Comté, în Lorena, în Ardennes şi Flandra, aparţinând imperiului spaniol, dar constant supuse ameninţării franceze.

Temerile provenite dintr-un fenomen de vrăjitorie târzie, în epoca lui Ludovic al XI V-lea, au continuat să bântuie în aceste ţinuturi, din care unele fuseseră cucerite, ca şi în regiunile învecinate, Burgundia sau Champagne. Observăm, de asemenea, un val după moartea lui Ludovic al XIII-lea, în contextul slăbirii simbolice a imaginii regale. Drept urmare, rugurile s-au înmulţit şi la periferiile tradiţionale, mai puţin supuse centrului bătrânului regat capeţian. Ataşamentul Parlamentelor din Toulouse, Bordeaux, şi mai ales al celui din Rouen faţă de ideile demonologice comportă probabil o dimensiune de apărare a libertăţilor provinciale. Foarte evidente în Normandia, în anii 1670, aceste date nu explică, fireşte, ele singure vânătoarea de vrăjitoare care s-a desfăşurat aici. Dar definesc cel puţin neliniştile pe care le trăia populaţia în faţa agresiunii absolutiste, tradusă concret prin impozite, prin pătrunderea limbii franceze ca limbă oficială, prin tutela tot mai extinsă a intendenţilor etc. Aceste societăţi provinciale erau pe atunci supuse unei puternice voinţe de integrare din partea puterii centrale. O criză de relaţie simbolică le parcurge fără îndoială, de la bază spre vârf. Temerile care nu-şi găseau uşor drum spre. Exprimarea unei revolte deschise erau, cel puţin în parte, canalizate de fenomenul plastic reprezentat de vânătoarea de vrăjitoare. Ea oferea populaţiei eşapamentele necesare, ţapii ispăşitori, iar parlamentarilor din provincie ocazia de a-şi manifesta reticenţele, rezervele faţă de progresul autorităţii centrale. Este simptomatic faptul că resortul Parlamentului din Paris n-a ridicat deloc ruguri de

vrăjitorie sub Ludovic al XIV-lea, condiţiile de aici fiind diferite de cele ale „unei societăţi răzvrătite împotriva statului“, situate la periferiile regatului.

Astfel, vânătorile de vrăjitoare apăreau întotdeauna ca revelatoare ale unor tensiuni existenţiale în cadrul comunităţilor, dar şi la scara provinciilor. Ele nu purtau, fireşte, întotdeauna mesaje identice, dar traduceau în termeni simbolici perturbările relaţionale între populaţii şi guvernanţi, la toate nivelurile piramidei sociale. Pentru a se trece de la fobiile localizate la marea panică, era important, într-adevăr, ca ansamblul acestor mecanisme să înregistreze tulburări funcţionale. Voinţa persecutoare a demonologilor nu era suficientă. Mai era necesar ca neliniştea să fie intensă în sânul populaţiilor, judecătorii subalterni locali să fie sensibilizaţi în această chestiune, iar magistraţii superiori, în sfârşit, să nu poată sau să nu dorească să frâneze mişcarea – spre deosebire de ceea ce se petrecea în resortul Parlamentului din Paris încă din timpul lui Ludovic al xiii-lea.

VRĂJITOARELE ŞI FARMECELE

O sociologie a vânătorii de vrăjitoare se revelează a fi extrem de dificilă, într-atât documentele sunt lacunare în această privinţă. Stereotipia babei ştirbe, urâte şi rele este, fără îndoială, exagerată, dar procesele implicau – în afara unor copii şi a unui număr de bărbaţi legaţi prin legături de sânge cu acuzatele – mai ales femei, considerate bătrâne în termenii epocii. Atenţia se îndreaptă cu siguranţă şi asupra rudelor acestora, căci vrăjitoria era considerată ereditară.

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în majoritatea ţărilor practicând persecuţia, cea mai mare parte din acuzaţi erau femei, aproape 80% din total. Vârfurile în acest domeniu pot fi stabilite la începutul secolului al XVII-lea, corespunzând şi unui paroxism al prigoanei în Ţările de Jos sau în Sfântul Imperiu. Astfel, în departamentul de nord, pe atunci spaniol, vârful absolut al persecuţiilor, situat între 1611 şi 1620, a fost marcat de punerea sub acuzaţie a 127 de femei, 16 bărbaţi şi 34 de copii (al căror sex nu-l putem determina). Toţi copiii, 15 bărbaţi şi 93 de femei proveneau din micul domeniu al castelului Bouchain. În restul teritoriului, un singur bărbat a fost judecat pentru vrăjitorie în această epocă. În acelaşi fel, 31 de apeluri pentru Parlamentul din Paris, provenind din Perche şi împrejurimi, între 1566 şi 1624, cuprindeau 29 de femei.

Informaţiile foarte lacunare furnizate de surse nu ne permit să depăşim stadiul acestor constatări. O sociologie precisă privind Parlamentul din Paris este practic exclusă. Recenta şi minuţioasa anchetă condusă de Brigitte Rochelandet în Franche-Comté dă o viziune exactă a dificultăţilor întâmpinate de istoricii vânătorilor de vrăjitoare. Autoarea descoperea urmele a 795 de menţiuni de

condamnări eşalonate din 1434 până în 1667, dar numai de 7 informaţii şi 8 interogatorii păstrate; adică 1% din total. Numărul femeilor acuzate atinge 67% din contingent, cum s-a întâmplat în ţinutul vecin Vaud, unde cele 624 de femei arse între 1580 ş i 1620, reprezentau 66% din condamnările 1 a moarte. Î n principatul Montbéliard, situat în apropiere, femeile au reprezentat 82% din acuzaţi, din 1554 până în 1661, cifră practic identică aceleia pe care eu însumi am stabilit-o pentru ţinutul care avea să devină departamentul de nord al Franţei.

În Franche-Comté, din cinci sute de femei implicate, menţiunile explicite ale statutului social se limitează la o sută de cazuri: 17 văduve, 27 de celibatare şi 56 de femei măritate. În privinţa vârstei acuzatelor, ea n-a putut fi stabilită decât cu aproximaţie şi numai pentru 77 de persoane de ambele sexe, adică 34 de copii (44%), 8 adulţi, 29 de bătrâni şi 6 bătrâni venerabili. Noţiunea de bătrâneţe îi desemna în epocă pe cei trecuţi de patruzeci de ani, mai ales pe femeile intrate în menopauză. Absenţa informaţiilor precise pentru majoritatea acuzatelor denotă situaţii civile obişnuite, adică o mediocritate rurală, o poziţie socială banală atât cât ne permit să observăm documentele proceselor complet conservate, cum sunt cele din Cambrésis, de exemplu.

Represiunea propriu-zisă este evident mult mai clar definită de documentele judiciare. Excelentul studiu al Brigittei Rochelandet permite de asemenea identificarea a trei puternice valuri de vânători de vrăjitoare în Franche-Comté. Primul, care a fost şi cel mai intens, cuprinde o treime din procesele cunoscute, acoperind perioada 1603-1614. Fenomene identice ating în acelaşi moment principatul de Montbéliard, Geneva, castelul Bouchain, din Ţările de Jos, Ţara Bască spaniolă şi cea franceză (le Labourd), în timp ce Parlamentul din Paris începea deja să orienteze jurisprudenţa spre moderaţie. A doua criză acoperă perioada 1627—1632, ultima marcând anii 1658-1661. Repartiţia geografică a sentinţelor privilegiază tribunalele din amonte, unde au avut loc 64% din procese, mai ales pe cele din Vésoul (42%) şi Luxeuil (14%). Numeroase sate din această zonă au fost atinse de mici epidemii de persecuţii.

În total, judecătorii comtezi s-au dovedit mult mai severi decât cei din vastul resort al Parlamentului din Paris, pentru că ei au decretat 413 condamnări la ardere pe rug, adică 52% din numărul acuzaţilor. Fără să mai punem la socoteală alte 95 de sentinţe necunoscute. În rest, 13% din acuzaţi au fost alungaţi, iar 23% eliberaţi. Judecătorii subalterni, atât cei din seniorii cât şi cei din circumscripţii, s-au arătat în general mai severi, dar cei din Parlamentul din Dole, care nu au instituit niciodată apelul automat, spre deosebire de Parlamentele din Dijon şi Paris, au confirmat cel puţin două treimi din condamnări.

Caïn Flandra, Cambrésis sau Hinaut, vrăjitorii comtezi aveau în general o şansă din două de a ajunge pe rug. La Geneva, numai 21% din acuzate au fost executate. Cât despre Parlamentul din Paris, acesta nu executa decât 9% din apelurile ţinând de resortul lui.

În afara turpitudinilor satanice stereotipe definite de demonologi, în esenţă pactul diabolic, participarea la sabat şi relaţiile sexuale împotriva naturii întreţinute cu diavolii, procesele de vrăjitorie insistau asupra practicilor magice, pe cât de multiforme pe atât de ilicite. Or, este inexact că procedurile primare ar fi dispărut de peste tot. În afara documentelor lorene şi cambreziene, în parte cunoscute, arhivele din Eure, de exemplu, păstrează bogate documente în acest domeniu. Valea Risle a asistat la execuţii târzii. Sentinţele au fost confirmate de Parlamentul din Rouen în 1683 şi în 1687. Aceasta este şi perioada în care Pierre Bourriquet, un fost pastor în vârstă de 36 de ani, este executat după trei ani de închisoare şi audierea a 253 de depoziţii provenind din 33 de parohii, mai ales din La-Haye-du-Theil şi La-Ferrière-sur-Risle. Acesta era acuzat de profanarea lucrurilor sfinte; recomandase folosirea ostiei sfinţite pentru obţinerea favorurilor fetelor sau pentru îngrăşarea cailor, uzase de maleficii pentru vindecarea sau uciderea animalelor. Un întreg univers magic sătesc, am fi tentaţi să spunem obişnuit, se defineşte în aceste documente. Izvorăşte din ele un profund sentiment de insecuritate, alcătuit din temeri diverse, privind mai ales animalele şi frica de lup, ceea ce motivează credinţa în virtutea anumitor puteri omeneşti în acest domeniu. Se adaugă practicile magice destinate a trezi iubirea unei f ete, cu ajutorul unor pulberi obţinute din inima unui porumbel, sau din bob uscat crescut în craniul unui cal mort, sau prin uscarea unei pisici moarte atârnate într-o traistă în copac. Pastorilor le mergea adesea faima de „ursitori“ sau „meşteri în farmece“.

Analiza mai precisă a documentelor de acest gen ne-ar permite să abordăm ceea ce clericii numeau în epocă „superstiţii“ şi ceea ce judecătorii persecutau, considerându-le practici de vrăjitorie. Schimbarea de optică introdusă de edictul din 1682 nu le-a făcut, evident, să dispară din sate, căci ele jucau un rol important în echilibrul intern al comunităţilor rurale.

DOUĂ UNIVERSURI PARALELE

Credinţele în vrăjitorie şi magie existau în Europa mult înainte de declanşarea vânătorii de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, şi ele aveau să-i supravieţuiască. Represiunea judiciară n-a fost, într-adevăr, decât un soi de paranteză în această lungă istorie care nu s-a încheiat nici în zilele noastre. Se poate totuşi data, de la dispariţia rugurilor, o divergenţă fundamentală, din ce în ce mai accentuată, între populaţiile rurale şi urbane legate de asemenea credinţe şi elitele

intelectuale care le respingeau cu înverşunare în numele raţiunii. Dacă precursorii, cum era Montaigne, au contestat în orice epocă realitatea fenomenului, va trebui să aşteptăm apariţia lui Descartes pentru a vedea dezvoltându-se mai amplu îndoiala sistematică în privinţa acestui subiect.

Demonologii secolului al XV-lea şi mai ales cei din secolul al XVI-lea, cu Jean Bodin în frunte, au inventat propriu-zis figura vrăjitorului demonic, colorând într-o manieră satanică pe cea a vraciului, magician local, în acelaşi timp temut şi apreciat în toate satele din Europa Evului Mediu. Dar au mai fost necesari şi alţi factori pentru a provoca declanşarea persecuţiilor. A fost necesar ca noile teorii să-şi găsească releele de rigoare, adică, pe de o parte, pe acei judecători locali convinşi că erau învestiţi cu o eminentă misiune creştină, pe de altă parte, pe ţăranii acceptând să se raporteze la noile metode judiciare pentru a înfrânge temerile magice pe care şi le exprimau înainte în felul lor, îndeosebi prin aruncarea în apă sau uciderea suspecţilor. Regiunile cele mai tulburate, cele străbătute de nelinişti colective mai intense decât în alte locuri, mai ales când constituiau periferii depărtate de centrul de decizii sau reticente faţă de acestea, au fost tărâmurile cu cele mai active persecuţii. Centrele organizărilor politice şi religioase mai puţin instabile, fie că era vorba de resortul Parlamentului din Paris în Franţa sau de Olanda şi Zelanda din Provinciile Unite, au fost mai puţin timp şi mai puţin intens marcate.

Spre sfârşitul secolului al XVII-lea, vrăjitorii deveniseră în Franţa nişte şarlatani, în urma edictului regal din 1682, care punea în circulaţie îndoielile de mult timp exprimate de parlamentarii parizieni şi de alţi judecători. Două universuri paralele s-au constituit, într-adevăr, în timpul persecuţiilor. Unul – ascultând de acum încolo de simţul imposibilului cartezian, aşteptând triumful Raţiunii din epoca Luminilor şi de după aceea. Pentru acei membri cultivaţi care făceau parte din acest univers, vrăjitoria nu era decât o himeră, un fel de nebunie care era mai bine să fie îngrijită medical decât reprimată. Dar trebuia să se pună în evidenţă şi partea ei criminală, aceea a duplicităţii anumitor persoane care se foloseau de cei cu mintea slabă sau de superstiţioşi pentru a-şi atinge scopurile.

Această concepţie îi orienta pe intelectuali, judecători şi poliţişti, la sfârşitul secolului al XVII-lea, spre identificarea falşilor vrăjitori, a şarlatanilor simulatori şi a căutătorilor de comori, fără scrupule, care înşelau sufletele naive. Fără să uităm de otrăvirea vizată de edictul din 1682. Au început atunci să fie căutaţi păstorii otrăvitori din Brie şi Normandia. Pentru marchizul d'Argenson, locotenent de poliţie la Paris, în anul 1702, proliferarea „falşilor ghicitori, a pretinşilor vrăjitori" constituia o problemă. Ei „abuzau de simplitatea celor care-i consultau" şi meritau, ca atare, să fie închişi. Acesta a fost şi cazul a

27 de femei, între 31 şi 73 de ani, din care şapte trecute de 65 de ani, închise la Salpêtrière pentru divinaţie şi vrăjitorie între 1678 şi 1712. Erau acuzate că ghiceau norocul şi întocmeau horoscoape, că vindeau talismane, preparau băuturi fermecate sau căutau comori. Acest contingent care reprezenta 9% din numărul deţinuţilor venea în poziţia a doua, după 43% prostituate şi desfrânate, dar înaintea procentului de 5% hoaţe şi 4% nebune. În treisprezece cazuri cunoscute, timpul de detenţie a fost stabilit între trei luni şi un an pentru patru dintre ele, între doi şi cinci ani pentru alte şapte şi între şase şi zece ani pentru ultimele două.

Şarlatanii vrăjitori închişi la Bicêtre şi ghicitoarele de la Salpêtrière constituiau, în anumite privinţe, o interfaţă între cultura raţionalistă a administratorilor care-i condamnau şi credinţele săteşti. De o parte, se exprima scepticismul total în privinţa „pretinsei magii“, de cealaltă înfloreau practicile şi habitudinile gândirii tradiţionale, pe care justiţia şi poliţia le tratau de acum cu un dispreţ profund, în 1717, la Remies, în Soissonnais, actuala regiune Aisne, o femeie fusese acuzată că-i identifica pe cei care făceau farmece folosind o sită care se rotea când se pronunţa numele acestora: „Antoinette Prudhomme practica meseria de ghicitoare cu multă faimă, făcând sita să danseze în faţa celor care o căutau pentru a li se dezvălui numele celor vinovaţi de nenorocirile care li se întâmplau lor şi vitelor, distrugând prin aceste mijloace reputaţia oamenilor de bine, nevinovaţi de aceste fapte, şi pe care ea îi indica după bunul ei plac, provocând mult rău şi tulburare în sat.“ Descrierea ne permite să constatăm permanenţa acţiunii ghicitorilor vraci, în secolul precedent, mulţi dintre ei fuseseră acuzaţi de vrăjitorie şi arşi. Totuşi, concetăţenii lor din sat nu-i confundau în niciun fel cu vrăjitorii, aşa cum a arătat Etienne Delcambre, vorbind despre Lorena. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi în secolul al XX-lea, în ţinutul Mayenne, după descrierile consacrate de Jeanne Favret unei neîncetate lupte magice, mereu active, între descântători şi vrăjitori, adesea alungaţi la cererea sătenilor care considerau că li se făcuseră farmece.

Vânătoarea de vrăjitoare din epoca modernă a avut mai ales drept efect definirea superiorităţii unei gândiri raţionaliste, aceea a elitelor cultivate, a judecătorilor, a guvernanţilor asupra vechilor „superstiţii săteşti“. Aşezată în rândul fenomenelor primitive, magia populară devine obiectul unui dezinteres crescând pentru straturile sociale superioare din secolul al XVIII-lea, aşa cum arată o analiză a corpusului literar *Frantext,* constituit în vederea redactării *Tezaurului limbii franceze.* Cei 166 de autori reţinuţi şi cele 484 de titluri prezentau mediile „oamenilor cinstiţi“ ai timpului. Sunt excluse, într-adevăr, cărţile de colportaj, libelele şi alte producţii scrise la un nivel scăzut. Or, analiza făcută de Alain Massalsky pe un ansamblu de 33 de

cuvinte legate de noţiunea de vrăjitorie între 1700 şi 1800 a scos în evidenţă 3 600 de sintagme din care 272 pentru vrăjitor şi vrăjitoare şi 582 pentru magie; restul erau consacrate diavolului sub diversele sale nume. Se observă deci un interes susţinut pentru tematică în general, dar şi o aplecare spre o anume banalizare literară a vrăjitoriei propriu-zise. Cuvântul „vrăjitor“ nu apare decât de 65 de ori în operele de ficţiune datorate lui Hamilton, Marivaux, Lesage, Cazotte etc. El conţine conotaţii negative, uneori insultătoare, desemnează ielele urâte fizic şi moral, ghicitoarele, dar evocă foarte rar un raport direct cu diavolul. Singura menţiune a unui asemenea aspect este semnalată într-o povestire de Voltaire, *Prinţesa Babilonului* (1768), în care demonul „deghizat într-o uriaşă pasăre aurită“ aduce diamante vrăjitoarei. Imaginea poliţistă a fenomenului, definită de d'Argenson, în 1702, este practic inexistentă în aceste opere. Cum iconografia aceleiaşi epoci părea să meargă spre o de dramatizare a temei, se pare că vrăjitoria nu-i mai înspăimânta pe oamenii cultivaţi din secolul al XVIII-lea. Cel mult îşi puteau manifesta dispreţul şi dezgustul în privinţa ei.

Totuşi, controversa religioasă a continuat şi în epoca Luminilor. La acest al doilea nivel de scriitură au putut fi reperate 122 de titluri dezvoltând chestiuni cu privire la natura vrăjitoriei şi la raporturile ei cu universul diabolic. Deceniul 1730-1739 a fost deosebit de fecund în acest domeniu, apoi interesul a scăzut, mai ales după 1770. Dezbaterea a avut loc mai ales între intelectualii luminaţi şi clericii ataşaţi demonologiei tradiţionale. În anul 1725, de exemplu, un medic din Coutances, domnul de Saint-André, îşi publica reflecţiile critice privind unele întâmplări din Normandia, ca acelea care au avut loc sub domnia lui Ludovic al XIV-lea. Pentru el, păcatul satanic nu exista. Numai ignoranţa şi credulitatea populară dădeau realitate acestor iluzii. El se alătura astfel grupului de oameni luminaţi pentru care vrăjitoria nu apărea ca o ameninţare diabolică, aceasta fiind doar o înşelătorie care trebuia supravegheată şi sancţionată. Pentru a preciza contururile unui fenomen mereu important, cu toate că profund schimbat ca sens, rămâne de făcut un studiu al acuzatelor închise la Paris.

Lumea oraşelor, mai ales aceea a intelectualilor, nu este unanimă în aprecierea acestui subiect. Două percepţii diferite ale supranaturalului şi ale magicului se vor confrunta vreme îndelungată. Raţionaliştii de toate gradele nu reuşeau să-i convingă pe cei care admiteau realitatea intervenţiilor diabolice în fenomenele posedării şi exorcismelor. Între aceste straturi culturale se inserau de asemenea partizanii magiei ştiinţifice, adepţi, de exemplu, ai magnetismului animal al lui Mesmer, ai astrologiei sau spiritismului. La Bordeaux, îh 1784, părintele Hervier, în timp ce-şi ţinea predica despre post, a văzut o tânără

căzând jos, cuprinsă de convulsii. A coborât şi a vindecat-o prin magnetizare, apoi şi-a reluat slujba. A fost suspendat, dar parlamentul l-a sprijinit, în aşa fel încât el a fost reinstalat în parohia lui.

Toţi orăşenii cultivaţi erau de acord în refuzul lor de a admite validitatea magiei ţărăneşti, asimilând-o expresiei obscurantiste a superstiţiilor, pe cât de detestabile pe atât de periculoase. În 1804, prefectul Dieudonné, în *Statistique impériale et royale du département du nord,* semnala permanenţa unor credinţe caracteristice acestei regiuni care văzuse multe ruguri de vrăjitoare arzând: „Astăzi nu se mai crede foarte tare în farmece. Într-un număr de comune, se mai găsesc din cei care «conjură diavolul», «meşteri vrăjitori» mereu gata să-şi exercite, contra plată, ştiinţa lor supranaturală. Printre ei, mărturisesc ruşinea, se află, de vreo zece ani încoace, şi câţiva preoţi. Aceşti şarlatani […] prescriu formule, rugăciuni şi, mai ales, se îngrijesc să fie bine plătiţi […]. Aceşti «meşteri vrăjitori» […] merg până acolo încât dezvăluie pe autorii pretinselor farmece şi provoacă prin aceste oribile mijloace râsul sau ura. Există, de altfel, o mulţime de exemple din care se vede cum mulţi dintre ei, pentru câţiva scuzi, se însărcinează să se răzbune în locul altora, otrăvind fie recoltele, fie fâneţele pentru a provoca moartea vitelor, atribuind apoi crimele comise de oameni diavolului. Adesea aceşti pretinşi ghicitori şi ghicitoare au talentul de a descoperi obiectele furate, pierdute, tăinuite, la care sunt părtaşi.“

Prefectul povesteşte apoi istoria unei fete însărcinate, din arondismentul Avresnes, care se pretindea fermecată. Ea a chemat un vrăjitor pentru a „conjura pe cel rău care o poseda“, şi a născut un copil mort. Omul a fost bănuit, comentează autorul, că i-ar fi dat ierburi pentru a avorta.

Atitudinea de îndoială, explicaţiile raţionaliste şi acuzaţiile concrete de otrăvire sau avort poartă aici amprenta ideilor emise în edictul din 1682 sau în rapoartele elaborate de d’Argenson în 1702. După un secol, satele nu par să se fi schimbat fundamental în acest domeniu. Numai rugurile nu se mai aprind pentru a-i extermina pe pretinşii adepţi ai lui Satan. „Descântătorii“ şi „vrăjitorii“ şi-au reluat locul lor în mentalităţile ţărăneşti, rezistând până în zilele noastre, după cum vom vedea mai departe, în această lucrare, în ciuda importantelor evoluţii tehnice şi sociale prin care a trecut lumea rurală.

La hotarele Europei, Insulele Britanice au constituit un model curios în istoria vrăjitoriei şi a magiei. În secolul al XVI-lea, cea mai importantă dintre părţile lor constituante, Anglia, era un regat bine aşezat, cu un sistem guvernamental şi legal încercat şi eficient. În nord se afla Scoţia, regat independent, avându-şi legile şi administraţia ei proprii. Scoţia şi-a păstrat această individualitate până când regele ei, Iacob al VI-lea, a devenit, în 1603, şi regele Angliei (sub numele de Iacob I), şi chiar şi după Actul Unirii din 1707. Ţara Galilor, de mult timp supusă coroanei Angliei, era complet integrată sistemului administrativ englez în anii 1530. Irlanda, şi ea, era de mult timp supusă regilor Angliei, dar în realitate influenţa engleză era în ansamblu destul de slabă dincolo de regiunea Dublinului. A existat întotdeauna o diviziune culturală între irlandezii autohtoni şi elita domnitoare anglo-normandă, iar această diviziune s-a adâncit după Reformă. Conducătorii englezi şi colonii scoţieni pe care i-au integrat în secolul al XVII-lea erau protestanţi; irlandezii, în general, au rămas catolici. Insulele Britanice includeau, de asemenea, entităţi mai mici, parţial integrate Angliei; insula Man, de exemplu, supusă coroanei Angliei, dar independentă de administraţia engleză şi, în vecinătatea Franţei, insulele anglo-normande. Considerate în ansamblu, aceste teritorii erau foarte diferite din punctul de vedere al gradului de dezvoltare economică, al structurii sociale, la nivelul organizaţiei de stat, al structurilor legale şi al limbii.

IMPORTANTE DIFERENŢE REGIONALE

Între aceste teritorii atât de deosebite între ele, Anglia este cea mai dezvoltată şi mai integrată în viaţa intelectuală a Europei. Dar, poate ca un simptom al unei relative izolări, Anglia n-a cunoscut complexele teorii demonologice din Evul Mediu. Fără îndoială, intelectualii ecleziastici din Anglia, la fel cu omologii lor din alte ţări ale Europei Occidentale, erau preocupaţi de diavol şi de faptele sale, dar temerile lor n-au inspirat mari opere în acest domeniu. În ciuda existenţei unei mişcări eretice engleze, aceea a lui Lollards, teama de erezie şi înmulţirea credinţelor complexe şi bizare privind practicile eretice n-au atins nivelul de manifestare din campaniile împotriva catharilor şi valdiştilor din alte ţări. Ideea unui cult satanic şi eretic al vrăjitoarelor era în mare măsură absent din gândirea engleză de la sfârşitul Evului Mediu.

Totuşi, în Anglia, ca şi în alte ţări, secolele al XIV-lea şi al XV-lea au văzut vrăjitoria sau magia jucând un rol important în politica elitelor, inclusiv a familiei regale. Sir Roger Trencham, judecătorul-şef al

Angliei, condamnat pentru trădare, a crezut că farmecele magice îl vor proteja pe eşafod (s-a înşelat). Un călugăr dominican a fost acuzat de fabricarea afrodisiacelor şi a farmecelor pentru Alice Perrers, îndrăgostită de regele Eduard al III-lea, Eleanour Chobham, ducesă de Gloucester, a făcut penitenţă pentru practicarea vrăjitoriei împreună cu o femeie de rând (aceasta din urmă a fost spânzurată). In 1478, ducesa de Bedford a fost bănuită că ar fi folosit magia imaginilor şi vrăjitoria. Jane Shore, îndrăgostită de regele Richard al III-lea, a fost acuzată de vrăjitorie şi închisă. Conspiratorii împotriva primului rege al dinastiei Tudor, Henric al VII-lea, care au fost supuşi unei anchete în 1496, plănuiseră să ucidă familia regală cu ajutorul vrăjitoriei. Bănuieli de vrăjitorie au căzut şi asupra Annei Boleyn, a doua soţie a lui Henric al VIII-lea, în timpul dizgraţiei ei din 1536. La acest nivel social, se pare, chestiunile de magie şi vrăjitorie erau foarte bine cunoscute, dar este indiscutabil că erau la fel de bine cunoscute şi în rândul claselor de jos engleze. Legile regilor anglo-saxoni, începând cu secolul al VII-lea, erau destul de ostile vrăjitorilor şi ghicitorilor; la fel şi legile regilor din Evul Mediu, reglementările locale (mai ales cele din oraşe) şi dreptul canonic. Din nefericire, menţiunile de infracţiune privind aceste legi sunt risipite într-un mare număr de arhive şi nu se poate spera la o istorie detaliată a vrăjitoriei în Anglia medievală. Dar este în afara oricărei îndoieli că anumite practici bine cunoscute în anii de după 1550 erau curente înainte de această dată: a distruge imaginea unui om, pentru a-i face rău, a stăpâni anumite spirite familiare, a recurge la ghicitoarele de noroc, a semna pactul cu diavolul. Dar aşa cum am mai remarcat, vrăjitoarea nu era considerată agent al unei erezii organizate, iar autorităţile seculare şi ecleziastice nu-i aplicau pedepse severe. Se pot găsi menţiuni despre vrăjitorie şi afaceri conexe în legile medievale, dar epoca Tudorilor a emis primele legi tratând vrăjitoria ca un delict serios: legea din 1542, repede abrogată, şi cea din 1563, extinsă în 1604.

In Scoţia, cu toate că ne putem imagina existenţa superstiţiilor printre ţărani, arhivele nu ne spun aproape nimic despre vrăjitorie înainte de Reformă. Singura mare excepţie s-a produs în timpul domniei lui iacob al III-lea (14601488), şi era o afacere care implica familia regală. A existat, se pare, o recrudescenţă destul de evidentă a unui interes pentru vrăjitorie în epoca acestei domnii. Doctorul Andreas a devenit celebru la curtea regală prezicând moartea lui Carol, duce de Burgundia. Un rol important a avut şi o celebră contemporană engleză: o slujnică a contelui Clarence a încercat să-l ucidă pe regele Eduard al IV-lea, fratele contelui, prin vrăjitorie. Nu este deci surprinzător să descoperim o cronică scoţiană care povesteşte că mai mulţi vrăjitori şi vrăjitoare au fost arşi în 1479 şi că fratele regelui, contele de Mar, a fost ucis pentru că era patronul vrăjitorilor,

sau, după surse ulterioare, pentru că se lăsase antrenat într-o conspiraţie vizând asasinarea regelui iacob al III-lea cu ajutorul vrăjitoriei. Circumstanţele morţii rămân îndoielnice, dar se ştie că pământurile acestui conte de Mar au f ost confiscate de rege, evident din pricina trădării. După o altă tradiţie, astrologii şi vrăjitorii au prezis moartea lui iacob (a fost asasinat de conspiratori în 1488). Dar, exceptând evenimentele acestei tulburate domnii, nu există mărturii despre vrăjitorie în Scoţia înainte de apariţia protestantismului.

Ferită de marile tendinţe intelectuale, Irlanda Evului Mediu a cunoscut şi ea foarte puţin vrăjitoria sau magia. Fără îndoială că acestea existau; scriitorul din secolul al XII-lea Giraldus Cambrensis le descrie în cartea *sa Topographia Hibetnia.* Dar în afara unor asemenea poveşti, nu se poate descoperi mare lucru. Ar fi deci interesant de relevat un proces celebru de vrăjitorie în sânul elitelor, reprezentând un episod destul de important în formarea ideilor demonologice europene. Alice Kyteler, membră a elitei anglo-normande, se spune, îşi ucisese primii trei soţi cu ajutorul vrăjitoriei şi era pe cale să-l înnebunească pe al patrulea. Episcopul de Ossory, un englez pe nume Richard de Ledrede, prezidând tribunalul de Inchiziţie, a declarat-o pe Alice Kyteler capul unei bande de vrăjitori eretici care-l renegaseră pe Dumnezeu, pronunţaseră blasfemii şi sacrificaseră animale. Mai mult, Kyteler fusese vizitată de un spirit pe nume Robin, fiul lui Art, cu care întreţinuse relaţii sexuale. Papa din acea vreme, Ioan al XXII-lea, promulgase câteva bule împotriva vrăjitoriei şi ereziei şi se pare că episcopul voise să dea dovadă de zel. Detaliile acestei afaceri sunt foarte confuze: contextul era constituit de politica elitelor în această regiune, conflictele între Biserică şi autoritatea seculară şi discordiile familiale între copiii acestei femei şi celelalte rude. Dar toată Europa savantă s-a interesat de acest caz care a contribuit la dezvoltarea ideilor demonologice.

După acest episod important, nu se mai găsesc decât puţine mărturii de vrăjitorie în Irlanda medievală. Următoarea mărturie implică execuţia a două vrăjitoare la Kilkenny, în 1578. Judecătorii au explicat că acestor vrăjitoare li se aplicase „legea naturală, pentru că noi nu posedăm în acest regat legi pentru a le judeca“. S-a reparat această omisiune în 1586, când parlamentul irlandez a votat o lege, bazată pe cea a Angliei, împotriva vrăjitorilor. Dar procese n-au existat aproape deloc, iar cele care se cunosc erau intentate protestanţilor. Astfel, în 1661, Florence Newton fusese acuzată la Youghal că ar fi vrăjit pe câţiva puritani ai oraşului. Circumstanţele acuzaţiei, care apăruse din discordiile între vecini, seamănă mult cu cele ale cazurilor engleze din epocă. In 1710-1711 s-a derulat afacerea din insula Magee, ultimul caz al unui proces oficial şi al unei condamnări legale în Irlanda. Anne Hattridge, văduva unui pastor

presbiterian, fusese asaltată de ciudate tulburări, iar afacerea a dus până la urmă la o tânără posedată de diavol şi apoi la acuzaţia de vrăjitorie. Încă o dată, circumstanţele seamănă cu cele din Anglia protestantă: accesele de care suferea fata, vomarea unor obiecte ciudate, acuzaţia de vrăjitorie împotriva unei femei care locuia în vecinătate. Dar, în Irlanda, asemenea incidente erau rare şi aproape necunoscute de populaţia indigenă catolică.

Spânzurarea a trei vrăjitoare.
Desen anonim englez, 1589

Ţara Galilor reprezintă un alt ţinut unde este foarte greu să descoperim prea multe relatări despre vrăjitorie sau magie. Evident, ţăranii credeau în ele: observatorii englezi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea găseau o mare plăcere în a denunţa superstiţiile şi starea de înapoiere a Ţării Galilor, un loc, după părerea englezilor, unde descântătorii pretindeau că se plimbă cu zânele. Este deci normal ca Ţara Galilor să fie aceea care să hrănească vechile profeţii galice atribuite lui Merlin, magicianul de la curtea regelui Arthur. Legendele lui Arthur existau în Anglia dintotdeauna, iar profeţiile magicianului mitic al acestui rege legendar au fost adesea publicate şi foarte citite, ca o mărturie a importanţei supranaturalului în cultura populară a

epocii. Dar când au început procesele de vrăjitorie în Ţara Galilor, ele au semănat perfect cu cele din Anglia. Procesele au fost foarte rare, cu toate că aceste credinţe în vrăjitorie erau bine înrădăcinate printre oamenii de rând. In jurul anului 1800, a fost nevoie ca pastorii metodişti să-şi avertizeze enoriaşii să nu se amestece în magie şi vrăjitorie.

Insula Man, această răspântie de cultură scoţiană, irlandeză şi engleză, se bucura de un sistem administrativ şi legal independent şi, de asemenea, de un tip special de vrăjitorie. Ca şi în Ţara Galilor, mărturiile apar mai târziu, cu toate că tradiţia spune că, în 1338, Martolene, guvernatorul insulei, a scris o carte în care se plângea de marele număr de vrăjitori care trăiau aici. In fapt, nu cunoaştem decât doi vrăjitori care au fost executaţi, Margaret Ine Quaine şi fiul ei, John Culon, arşi în 1617. Dar acuzaţiile frecvente care apar în faţa curţilor ecleziastice ale insulei probează că vrăjitoria era o problemă la ordinea zilei. Această vrăjitorie maneză conţinea mai multe elemente familiare: aptitudinea vrăjitorilor de a se transforma în iepuri, de exemplu. Existau însă şi superstiţii specifice. Astfel, locuitorii din Man credeau că vrăjitoarea avea puterea de a fura aptitudinea latentă (în limba lor, *tarră)* pe care o aveau animalele şi recoltele vecinilor şi care le permitea să crească şi să prospere, pentru a o folosi în propriul ei beneficiu. Se credea, de asemenea, că vrăjitorii dădeau ocol câmpurilor vecinilor pe data de 1 mai, în zori, pentru a aduna rouă şi a diminua astfel recoltele, făcându-le să crească pe ale lor. Intre altele, populaţia din insulă era foarte convinsă de eficacitatea blestemelor. Biserica lupta din răsputeri de-a lungul întregului secol al XVIII-lea împotriva acestor superstiţii.

În insulele anglo-normande trăia o populaţie francofonă, posedând şi un sistem legal inspirat din dreptul roman, comportând judecători de instrucţie şi folosirea torturii. În insula Guernesey, ale cărei arhive au fost bine studiate, 47 de persoane au fost arse într-o perioadă de 90 de ani, după 1550. Începând din 1640, se pare că n-au mai existat procese. Majoritatea acuzaţiilor se referă la maleficiu, adesea aplicat cuiva care refuză să dea de pomană. Dar existau şi credinţe mai răspândite şi mai complexe privind semnele de pe trupul vrăjitorilor sau obiceiul lor de a strecura farmece malefice (numite *sorcerats)* în patul eventualelor victime. Diavolul asista la confesiunea vrăjitorilor, care povesteau adesea cum li se înfăţişa acesta sub formă de ţap. Se vorbeşte frecvent de sabat şi câteva vrăjitoare au relatat cum au primit de la diavol anumite unguente care le înlesneau zborul spre reuniunile satanice. La aceste reuniuni, după mărturiile lor, erau prezente toate elementele despre care vorbeau demonologii. Isabel Bequet, arsă în 1617, a povestit cum se dusese la sabat, unde îşi întărise pactul cu diavolul, dansase spate în spate cu alte persoane prezente la faţa

locului şi băuse un vin care „nu i se păruse atât de bun ca cel pe care-l bea de obicei“, înainte de a săruta fesele diavolului. Evident, în aceste insule, a fi supus regelui Angliei nu te ferea în niciun fel de fanteziile demonologice ale Europei Occidentale.

DE LA REALITATE LA TEATRU

Astfel, Insulele Britanice pun în lumină variaţii foarte interesante. Dar să ne întoarcem la Anglia, pentru că aici găsim cea mai bogată documentaţie, cea mai variată gamă de izvoare pentru studiul magiei şi vrăjitoriei. Cât despre Scoţia, mai tulburată de vrăjitorie decât Anglia, ceea ce ştim cu privire la ea în acest subiect provine mai ales din arhivele judiciare. În Anglia, acest tip de documentaţie este şi el foarte important şi provine, de asemenea, de la tribunalele seculare şi ecleziastice. Dar numai Anglia, între ţările din Insulele Britanice, poseda, pe deasupra, o presă populară foarte prolifică, în ale cărei coloane s-au inclus numeroase povestiri ale proceselor de vrăjitorie, precum şi descrieri ale unor credinţe mai ample: zâne, apariţii, naşteri monstruoase, întâmplări supranaturale de toate felurile. Mai mult, în Anglia s-au publicat un mare număr de cărţi foarte importante, unele tratând despre demonologie şi aparţinând unor autori ca William Perkins,

Thomas Cooper şi Richard Bernard, altele afişând scepticismul unor autori ca John Gaule, John Webster sau Reginald Scot. Putem adăuga la aceste surse numeroase menţiuni despre magie şi vrăjitorie în scrisori, jurnale intime şi opere dramatice. Istoricul vrăjitoriei engleze de după 1550 nu este lipsit de informaţie.

Trebuie să ne amintim, de altfel, de acceptarea generală de către elitele savante ale secolului al XVI-lea a magici sau, cel puţin, a existenţei unor forţe şi puteri oculte. Aşa cum vom vedea, este suficient, pentru a înţelege, să ne gândim la teatrul englez din această perioadă. În epoca aceea, firește, o mare parte din ceea ce opinia modernă numeşte magie era integrată în ceea ce noi numim ştiinţă. Să cercetăm, pentru a ne lămuri, cariera lui John Dee (1527-1608). Licenţiat al Universităţii din Cambridge, Dee mai făcuse studii şi la Louvin şi Paris, unde i se oferise un post de profesor de chimie. Mulţi ani mai târziu, avea să călătorească până în Ungaria, pentru a lua legătura cu marii savanţi contemporani. Devenise atât de celebru că şi ţarul Rusiei îi oferise un post. Evident, el era un veritabil om de ştiinţă şi se bucura de o reputaţie europeană. Dar se interesa mult şi de astrologie (era mai mult sau mai puţin astrologul reginei Elisabeta), precum şi de alchimie, şi a petrecut mult timp căutând piatra filosofală. Printre altele, a încercat să intre în contact cu îngerii, dorind să le provoace apariţia. Dee era un adevărat magician al Renaşterii, o persoană care ne dovedeşte că în acea epocă frontiera

între ştiinţă şi magie, aşa precis delimitată în zilele noastre, nu era atât de clară. Pentru oamenii de rând, Dee era pur şi simplu un magician. În 1583, în timp ce călătorea în Polonia pentru a-şi continua experienţele alchimice, un grup de oameni i-a jefuit casa, distrugând majoritatea mobilelor, cărţilor şi instrumentelor chimice şi furându-i un magnet de valoare.

Dee era un magician în came şi oase, dar existau asemenea personaje reprezentate pe scena teatrelor în această perioadă, şi se pot găsi, aşa cum am mai notat, un mare număr de referinţe la magie şi vrăjitorie în piesele de teatru ale epocii elisabetane sau a lui Iacob I. Este, fireşte, dificil să înţelegem ce vor să spună autorii când inserează elemente magice în piesele lor şi ce înţelegeau spectatorii contemporani din aceste elemente. Dar, fără îndoială, asemenea elemente erau prezente. Să cercetăm operele cele mai cunoscute. Prima, *Doctor Faustus,* de Christopher Marlowe, este istoria tragică a unui om care şi-a vândut sufletul diavolului în schimbul unor cunoştinţe universale şi care, în final, este târât în Infern. A doua, *Furturna,* de William Shakespeare, se termină mai bine. Eroul, Prospero (un personaj despre care se crede că ar fi fost inspirat de John Dee), este un mag care renunţă la erudiţia sa ocultă, părăsind insula fermecată. Aceste două piese sunt pline şi de alte referinţe la magie şi vrăjitorie. Dar cea mai faimoasă prezentare a acesteia din urmă în dramaturgia acele epoci se realizează prin personajele celor trei „surori supranaturale“ dintr-o altă piesă de Shakespeare, *Macbeth.* După tradiţie, aceste personaje au fost introduse în piesă în onoarea demonologului regal, Iacob I, recent sosit din Scoţia. Şi alte piese conţin referiri la vrăjitorie. Cea mai demnă de atenţie este *The Witch of Edmontor,* o piesă scrisă de un grup de autori în 1621. Bazată pe o broşură care descria un proces din acel an, *The Witch of Edmonton* a adus în scenă ceva foarte apropiat de ceea ce era vrăjitoria rurală, prezentând-o cu o anumită compasiune pe prelinsa vrăjitoare, Elisabeth Sawyer. La cealaltă extremitate a gamei teatrale, îl vom găsi pe Ben Jonson, cel mai erudit autor dramatic al timpului său, organizând o mascaradă la curtea regelui iacob I şi prezentând vrăjitori formaţi de ştiinţa clasică a demonologie! epocii.

Să menţionăm acum ultima particularitate a vrăjitoriei engleze: prima carte importantă publicată cu privire la acest subiect în Anglia, *Discoverie of Witchraft,* de Reginald Scot (15382-1599), era o operă sceptică. Acest Scot era un om destul de obscur aparţinând micii nobilimi din Kent (cealaltă carte a lui tratează cultura hameiului, specialitatea acestui comitat). Scriitorii de azi l-au prezentat pe Scot ca pe un raţionalist timpuriu şi, pe drept cuvânt, numeroase pasaje din cartea sa dovedesc un bun-simţ modern. El are grijă să arate lectorilor că iluzionismele magicianului erau cu adevărat înşelătorii. Totuşi,

scepticismul lui nu se întemeiază pe un raţionalism modem, ci, mai exact, pe o anumită poziţie religioasă. Scot a desfăşurat o erudiţie imensă pentru a-şi sprijini argumentele, dar modul său de dezbatere, mai ales citarea frecventă din autorităţile savante, era foarte tradiţional. El a susţinut că ideea pactului satanic nu putea invoca autoritatea scrierilor sfinte şi că mulţi demonologi nu înţeleseseră sau nu traduseseră bine anumite pasaje biblice. El credea că diavolul nu avea decât puteri foarte limitate în lumea materială, iar credinţa în vrăjitori era o superstiţie catolică. Această poziţie teologică era foarte curentă printre elitele engleze. Astfel, putem acum înţelege mai bine istoria vrăjitoriei din această ţară.

O VRĂJITORIE FOARTE SPECIFICĂ ÎN ANGLIA?

Heptonstall, un sat din Yorkshire, situat în nordul Angliei, iunie 1646… O biată femeie din partea locului, Mary Midgeley, se opri la poarta lui Richard Wood, rugându-l să-i dea şi ei nişte lână, dar femeia lui Wood o refuză: „îi dăduse de pomană un caier mare de lână cu trei săptămâni în urmă şi nu mai voia să-i dea… îi oferi în schimb lapte, pe care aceasta îl luă, plecând foarte furioasă.“

Pe Midgeley, una din cele câteva femei din sat, reputate ca vrăjitoare, era evident periculos s-o superi. A doua zi, şase din vacile lui Richard Wood se îmbolnăviră şi soţia lui şi cu el deciseră imediat că Mary Midgeley le vrăjise vacile. Amândoi începură negocierile cu ea în speranţa îndepărtării maleficiului. Un alt sătean, Henry Cocqerofte, fermier prosper, suspectase o altă femeie, Elisabeth Crossley, că i-ar fi vrăjit un fiu care se îmbolnăvise după ce soţia lui refuzase să-i dea acesteia de pomană. Cocqerofte era şeful unui grup de oameni care o interogaseră pe Midgeley, bănuind-o de complicitate cu Crossley: o bătu până când aceasta mărturisi, implicând-o pe Crossley şi pe încă alte două femei. Scandalul care izbucnise în mica lume a satului se răspândi, devenind oficial şi fiind încredinţat, în decembrie 1646, unui „judecător de pace“ (adică unui magistrat local), puritanul Henry Tempest. Această mică întâmplare este caracteristică tuturor acuzaţiilor de vrăjitorie engleze. Descoperind importanţa unor asemenea întâmplări, acum douăzeci de ani, doi specialişti britanici ne-au dat o perspectivă cu totul nouă asupra istoriei vrăjitoriei. Unul este Alan MacFarlane, care a studiat comitatul Essex (comitatul afectat de cele mai multe acuzaţii de vrăjitorie din Anglia). Celălalt este Keith Thomas, autor al unei importante cărţi care a plasat vrăjitoria în contextul mai larg al credinţelor populare. Aceşti doi istorici, care au mânuit bine conceptele antropologice pentru a înţelege problemele istorice, au demonstrat faptul că putem studia vrăjitoria lumii ţărăneşti ca şi vrăjitoria autorilor marilor texte demonologice. Această vrăjitorie ţărănească nu este impusă „de sus”:

ea produce acuzaţiile născute din conflictele între vecini. Dar MacFarlane şi Thomas au susţinut că aceste conflicte au f ost agravate de dezvoltări le sociale, mai ales de cele din anii 1560— 1650: o mare expansiune demografică, antrenând o creştere a numărului săracilor şi, de asemenea, o diferenţiere mai profundă între aceştia din urmă şi ţăranii bogaţi. Într-o asemenea situaţie, ţăranii cei mai prosperi nu prea ştiau cum să-i trateze pe săraci. Fireşte, într-o lume devenită mai capitalistă, vechile modalităţi de remediere a sărăciei erau considerate perimate. Dar, înainte de 1640, nu exista un sistem organizat pentru ajutorarea săracilor. In această perioadă de tranziţie, culpabilitatea celor care nu dădeau de pomană femeilor care veneau să cerşească la uşa lor a fost transferată asupra acestor femei. Ele, presupusele vrăjitoare, încălcau normele satului şi nu oamenii puţin caritabili.

Macbeth şi cele trei vrăjitoare
Ilustraţie la piesa lui Shakespeare de N. Rowes. Londra, 1709

Această vrăjitorie cotidiană a satului n-a provocat multe explozii de prigoniri. Totuşi, a produs, fireşte, anumite temeri. În Essex, în 1582, un magistrat local pe nume Brian Darcy a condus procesele a vreo douăsprezece vrăjitoare. Laendle, în Lancashire, în 1612, în cursul unui proces celebru, 13 vrăjitoare au fost acuzate şi 9 spânzurate. Dar majoritatea proceselor sugerează că în Anglia vrăjitoria era o problemă mai mult endemică decât epidemică, luând forma unor acuzaţii izolate împotriva unor femei sau a mai multora din sat, acuzaţii bazate uneori pe amintirea unor episoade întâmplate cu ani în urmă. Şi se pare că oamenii din satele engleze nu le priveau pe aceste vrăjitoare ca pe membrele unor secte organizate: acuzatorii nu prea aveau ce să spună despre diavol, pact diabolic sau sabat. Pentru aceşti oameni vrăjitoria era o chestiune de maleficii vizând să facă rău copiilor, adulţilor, animalelor sau să-i ucidă. Acest rău avea un caracter personal: vrăjitoarele engleze erau rar acuzate că ar fi produs un rău general cum ar fi rugina grâului sau grindina.

„VRĂJITOARELE BUNE“ ŞI SPIRITELE FAMILIARE

Dar mai existau în sânul poporului de rând vrăjitori şi vrăjitoare cumsecade: ceea ce se numeşte în engleză *cunningfolk,* termen greu de tradus (de fapt ghicitori şi ghicitoare). Aceştia erau oameni foarte folositori: ei te ajutau să regăseşti obiectele pierdute, îţi ghiceau norocul, vindecau bolnavii, ştiau cum să te ajute împotriva vrăjilor. Arhivele tribunalelor engleze (mai ales cele ecleziastice, ocupându-se de cazurile de vrăjitorie mai puţin grave) sunt pline de aluzii la asemenea personaje. Unii erau puţin ştiutori, foloseau farmecele simple sau remediile cu ierburi de leac. Dar erau unii care ştiau să citească şi care posedau cunoştinţe în materie de astrologie şi ştiinţe oculte. Astfel, în 1687, sir William Holcroft, un alt magistrat din Essex, supune unui interogatoriu pe o ghicitoare care îi fusese adusă. Ea poseda câteva cărţi, printre ele *Discoverie of Witchcraft,* scrisă de Reginald Scot, şi o lucrare a lui Cornelius Agrippa.

Toţi scriitorii englezi din epocă au denunţat pe aceşti *cunning folk*. Pentru sceptici, popularitatea lor printre ţărani constituia încă una din acele superstiţii vulgare care permiteau credinţei în vrăjitorie să prospere. Pentru demonologi, oamenii care se foloseau de puterile satanice sub pretextul că fac binele erau mai vinovaţi decât vrăjitorii obişnuiţi. William Perkins (1558-1602), Gel mai faimos scriitor protestant englez al timpului său, scria: „A-1 recuza pe vrăjitor este datoria noastră, el este duşmanul cel mai primejdios împotriva salvării noastre. “ După părerea lui Perkins, bunul protestant avea un singur remediu împotriva vrăjitoriei, rugăciunea. Recursul la pretinsele vrăjitoare bune, ca şi la alte obiceiuri populare împotriva vrăjilor era o practică nelegiuită, fără temei biblic şi probabil de sorginte satanică.

Dar toţi scriitorii şi toate arhivele tribunalelor deţin mărturii asupra unui mare număr de *cunning folk*. „Una dintre ele“, ne povesteşte un personaj dintr-o carte scrisă de un alt mare cleric, George Gifford (mort în 1620), „are o mare reputaţie, şi mulţi oameni recurg la ea zilnic… Am auzit spunându-se, nu îndrăznesc să afirm că ar fi adevărat, că poartă cu ea Evanghelia sfântului Ioan sau ceva de genul acesta.“ Evident, creştinismul popular era foarte diferit de cel al scriitorilor protestanţi!

Recursul la ghicitori, atât de frecvent denunţat de scriitorii protestanţi, nu era decât o practică, între multe altele, constituind o „contra-magie“ folosită pentru combaterea vrăjitorilor. O persoană care se credea vrăjită putea zgâria faţa unei pretinse vrăjitoare, crezând că gestul acesta i-ar putea lua acesteia puterea de a face rău. Se mai putea, de asemenea, arde o parte din paiele acoperişului casei vrăjitoarei. Mai mult, victimele vrăjitoriei puteau încerca „prăjitura vrăjitoarei“. Reţetele erau variate, dar, în mod obişnuit, aceasta era un preparat dintr-un anumit fel de boabe şi din urina persoanei afectate. Se frământa amestecul, precum şi pâinea, şi se aşeza în focul din casa victimei. Se credea că se pot provoca astfel mari dureri vrăjitoarei, care până la urmă se arăta pentru a afla cine-i face rău. O altă practică era obligaţia unei vrăjitoare de a înota pentru a se verifica dacă era vrăjitoare. Nefericita femeie (uneori un bărbat) era legată cu o sfoară şi aruncată într-un râu sau într-un lac. Dacă plutea, era vrăjitoare; apa, element pur, o respingea. Dacă se ducea la fund, nu era vrăjitoare, dar risca să se înece dacă nu o trăgeau repede la mal. Majoritatea obiceiurilor populare erau condamnate de ecleziaşti şi magistrali, dar ele erau curente printre oamenii de la ţară până la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Aşa cum am arătat, diavolul nu era foarte important în credinţele populare din acest domeniu. Totuşi, englezii credeau în existenţa spiritelor rele, care luau forma unor animale; acestea se numeau „familiare“. Asemenea spirite nu erau specifice Angliei, dar formau un aspect foarte important al vrăjitoriei engleze. Originile acestei particularităţi rămân obscure, nu se ştie dacă această credinţă a apărut la elite sau în popor. Dar în epoca primului proces-verbal al unei afaceri de vrăjitorie, în 1566, este evident că un fel de spirit familiar, un fel de diavol privat şi aproape domestic era elementul central al vrăjitoriei engleze. În cursul secolului al XVII-lea, după cum o demonstrează ilustrarea unor cazuri bine documentate, aceste spirite aveau nume (uneori prenume obişnuite, alteori nume fantastice), şi se credea că ele sug sângele vrăjitoarei prin locul marcat de semnul diavolului. Acest semn era cel mai adesea un fel de protuberanţă situată în organele genitale ale femeii. Astfel că, dacă vrăjitoarele engleze nu erau acuzate de practicile diabolice şi sexuale semnalate în

alte ţări, credinţele în spiritele familiare au furnizat un fel de echivalent.

LOCUL DIAVOLULUI

Imaginaţia populară a mai inventat, de asemenea, în secolul al XVII-lea, un anumit fel de sabat. Nu era sabatul scriitorilor europeni, cum ar fi cel al lui Paulus Grillandus sau Nicolas Rémy: nu existau orgii sexuale, nimeni nu mânca prunci nou-născuţi, dar comporta totuşi reuniuni la care participau vrăjitori şi diavoli. Edmund Robinson, în vârstă de zece, unsprezece ani, a fost centrul unei asemenea panici eşuate, în apropiere de Pendle, în Lancashire, în 1633-1634. Povestea a început când acesta a declarat că o femeie care i se arătase numai lui, sub forma unui iepure, îi pusese frâul pe gât şi-l călărise ca pe un cal. Îl mânase la o întâlnire a vrăjitoarelor cu diavolul. Robinson a fost trimis cu tatăl său la Londra, dar acolo băiatul a retractat totul: întârziase să aducă vitele acasă şi-i fusese teamă de bătaia maică-sii. În consecinţă, fabricase această poveste cu vrăjitoarea şi sabatul. Totuşi, trebuie să reţinem că el atribuise tot ceea ce spusese „poveştilor şi relatărilor femeilor“, de unde îşi inventase propria lui poveste. Se pare că aceste poveşti şi relatări. După spusele ei, mulţi dintre ei se adunau în reuniuni „unde stăteau de vorbă cu diavolul căruia îi spuneau protector şi sfânt salvator“. La aceste reuniuni consumau tot felul de cărnuri şi băuturi, dansau împreună şi dădeau socoteală diavolului de răul pe care-l făcuseră. Diavolul „încuraja pe cei care făcuseră mult rău şi-i bătea pe cei care nu făcuseră niciun rău“. Un sabat folcloric englez, fireşte!… dar un exemplu care dovedeşte că ideea de adorare a diavolului nu era complet absentă din mentalitatea populară.

O temă mai însemnată în istoria vrăjitoriei engleze este ilustrată de teama posedării de către demon sau vrăjitoare, teamă pe care o încercau mai ales tinerii. Posedarea putea fi simplu diabolică, fără intermediar uman. Dar foarte de timpuriu se stabileşte o legătură între posesiune şi vrăjitorie. Cazul cel mai important şi mai tipic s-a întâmplat la Warboys, un cătun din comitatul Huntingdonshire, în1593, şi a afectat cinci fete şi şapte tinere slujnice ale unei familii din mica nobilime, Throckmorton. Pentru a găsi o explicaţie suferinţelor lor, prezumţia de vrăjitorie s-a concentrat asupra unei femei, Alice Samuel. În cele din urmă, Alice Samuel, soţul şi fiica ei au fost spânzuraţi. Două cărţi şi o baladă s-au scris cu privire la acest subiect. Câţiva ani mai târziu, s-a desfăşurat procesul John Darrell, un tânăr ecleziast căruia i se dusese vestea de mare exorcist practicând în nord şi în comitatele din centrul Angliei. Activităţile sale, care au provocat acuzaţia de vrăjitorie împotriva mai multor femei, au suscitat o dezbatere între savanţi şi au determinat apariţia a şaptesprezece

cărţi. Unul din rezultatele acestor controverse a fost discreditarea exorcismului în Biserica engleză: remediul în cazurile de vrăjitorie era numai rugăciunea. In consecinţă, ecleziaştii Bisericii catolice din Anglia aveau un avantaj faţă de pastorii protestanţi, căci ei puteau practica exorcismul. După 1660, nonconformiştii se interesează mai mult decât anglicanii de cazurile de posesiune. Astfel, după afacerea de la Warboys, aceste fenomene au constituit materialul de dezbateri teologice făcute adesea publice. Puteai să înveţi multe din ele despre diavol şi operele sale.

Aşa cum ne învaţă episodul de la Warboys, vrăjitoria engleză, în ciuda impresiei pe care ne-o dau istoricii şi mai mulţi scriitori contemporani, nu era numai problema ţăranilor. Mica nobilime, mai ales înainte de 1650, era amestecată în vrăjitorie, pentru că ea furniza victimele şi uneori erau scoase la iveală acuzaţii împotriva unor oameni de un rang mult mai înalt. In 1622, văduva lui Francis Shute, îndrăgostită de contele de Sussex, a fost acuzată că ar fi folosit vrăjitoria pentru a-i câştiga afecţiunea. O altă acuzaţie pretinde că ea s-ar fi folosit de astrologie pentru a face rău unor rude ale contelui. Nici regina Elisabeta nu era scutită de ameninţările vrăjitoriei. Fireşte, a prezice data morţii reginei constituia o trădare; dar apăreau şi ameninţări mai directe, cum ar fi chipul Elisabetei împuns cu un ac de siguranţă. În 1584, nişte conspiratori, avându-i în frunte pe sieur Paget şi încă doi cavaleri, i-au inclus în grup şi pe „Damally, meşter în farmece, pe Maude Twogoode, meştereasa, pe bătrâna vrăjitoare din Ramsbury“ şi alte câteva „babe vrăjitoare“. Doi ani mai târziu, un complot catolic grav, cel pus la cale de Anthony Babington, a fost îndreptat împotriva reginei. În contextul acestei conspiraţii, agenţii guvernului regal anchetară nişte oameni foarte ciudaţi: un bărbat care deţinea nişte cifre astrologice, persoane care prevestiseră moartea reginei şi „un domn Offield, care putea fabrica piatra filosofală, numită marele elixir“. Magia mai era încă o forţă care putea fi periculoasă pentru regină şi regatul ei.

VRĂJITOARELE ENGLEZE ÎN FAŢA TRIBUNALELOR

Am caracterizat vrăjitoria engleză ca o problemă endemică, dar există şi o excepţie, o mare vânătoare de vrăjitoare din Anglia, o epidemie de acuzaţii izbucnită în estul Angliei (mai ales în comitatele Essex, Suffolk şi Norfolk), între anii 1645 şi 1647. Trebuie să reconstituim această istorie pe baza unor surse incomplete, dar se pare că aproape 250 de persoane au fost acuzate de vrăjitorie în acest interval (nu ştim câte au fost spânzurate). În centrul acestor acuzaţii se află un bărbat absolut necunoscut, Matthew Hopkins. Acest Hopkins împreună cu un camarad al lui, John Steame (şi el necunoscut), au început să organizeze primele procese în Essex în

primăvara lui 1645, acţionând în continuare ca un catalizator al temerilor populare faţă de vrăjitorie. Contextul era oferit de regiunea cea mai puritană din Anglia, suferind de tensiunile războiului civil şi unde frânele autorităţii fireşti fuseseră slăbite. Hopkins şi Steame foloseau tehnicile interogatoriilor agresive. Pentru a-i împiedica pe suspecţi să doarmă, ei recurgeau la tehnici vecine cu tortura. Rezultatul este o culegere foarte bogată de mărturisiri: multe vrăjitoare au relatat despre întâlnirile lor cu diavolul, despre semnarea pactului cu diavolul (adesea cu sânge) şi – caz rar pentru Anglia – despre raporturile sexuale cu acesta. Afacerea, adesea lăsată deoparte de istorici ca atipică, dovedeşte că în Anglia existau potenţialităţile unor acuzaţii la scară mare. Dar, de cele mai multe ori, acestea erau ţinute în frâu.

Afacerea Matthew Hopkins era cu atât mai surprinzătoare cu cât, în sud-estul Angliei cel puţin, urmăririle judiciare deveniseră din ce în ce mai puţin frecvente în anii 1620-1630. Progresia lor în sud-est, transpusă în tabel (p. 144), este foarte instructivă. Urmăririle judiciare începute puţin după 1563 au sporit repede, atingând maxima în a doua jumătate a domniei Elisabetei I. Aceste procese nu erau rezultatul unor mari spaime, ci, aşa cum am mai spus, urmau, în majoritate, unor acuzaţii între vecini. Este greu de explicat modelul (exista un model asemănător pentru procesele de vrăjitorie judecate de tribunalele Bisericii, cel puţin în Essex). Dar el pare să corespundă interpretării socio-economice propuse de MacFarlane şi Thomas: erau oare problemele sociale descrise de ei atât de tensionate în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea? Oricum ar fi, este evident că s-a produs o accentuată diminuare a proceselor de vrăjitorie între 1620 şi 1630. Vârful următor avea să fie rezultatul proceselor lui Matthew Hopkins în Essex în 1645 şi al unei mici perioade de panică, apărută mai târziu, în Kent. După 1650, curba descreşte. Tabelul (p. 144) demonstrează că, înaintea războaielor civile, autorităţile de la Londra, ca şi cele de la sate, deveniseră mai sceptice cu privire la vrăjitorie. L-am întâlnit deja pe Edmund Robinson, acuzatorul vrăjitoarelor de la Pendle din 1633-1634. In anii aceia, au existat procese şi, probabil, posibilităţile unei mari vânători. Dar autorităţile de la Londra auziseră vorbindu-se despre afacere, Robinson şi tatăl său fuseseră interogaţi, iar câteva dintre presupusele vrăjitoare fuseseră examinate de medicii regelui. In faţa acestui scepticism oficial, acuzaţiile s-au prăbuşit.

Din nefericire, există puţine arhive ale curţilor cu juraţi din sud-est; documente implicând alte regiuni din Anglia n-au fost păstrate înainte de anii 1650. Arhivele tribunalului din Cheshire, *Great Sessions* (Cheshire era un comitat privilegiat, cu propriul lui sistem de tribunale), sunt complete, dar nu ni se spune aproape nimic despre vrăjitorie. Documentele referitoare la procesele din sud-vest, care

începuseră spre 1600, şi cele din nord dovedesc, ca şi în sud-vest, o diminuare marcată a proceselor după 1670. Cel puţin din câte ştim, ultimele execuţii de vrăjitoare au avut loc în sud-vest: trei femei din Devon în 1682, o alta, Alice Molland, în 1685. Acuzaţiile au continuat, dar judecătorii nu voiau să recunoască faptul că pârâţii ar fi fost vinovaţi de vrăjitorie. În 1712, pentru ultima dată, un juriu a mai pronunţat un verdict de culpabilitate în privinţa unei femei; judecătorul i-a comutat pedeapsa capitală. După 1660, o serie de urmăriri judiciare au fost lansate de oamenii care se credeau vrăjiţi, dar verdictele de culpabilitate au fost foarte rare. Indiscutabil, în anii în care s-au aplicat legile împotriva vrăjitoriei (de fapt, între 1563-1736), nivelul verdictelor de culpabilitate a rămas foarte scăzut: 40% în sud-est, unde numai jumătate din condamnate au fost spânzurate. Cauzele acestor situaţii erau duble: absenţa torturii ca mijloc de stabilire a adevărului şi atitudinea judecătorilor care erau, în majoritate, sceptici. Credeau poate în existenţa teoretică a vrăjitoriei, dar le venea greu să stabilească vinovăţia unor femei în vârstă, luate individual şi care erau adesea victimele ostilităţii vecinilor.

Procesele de vrăjitorie, sud-estul Angliei
(Curtea cu Juraţi), 1558-1707, pe decenii

Acuzate	*Executate*
45	1558-1567
55	1568-1577
92	1578-1587
87	1588-1597
35	1598-1607
36	1608-1617
16	1618-1627
14	1628-1637
32	1638-1647
60	1648-1657
23	1658-1667
12	1668-1677
9	1678-1687
4	1688-1697
2	1698-1707

Dar în Anglia, mai mult decât în alte ţări, mai ales femeile erau acuzate de farmece: în Essex, MacFarlane a descoperit că peste 90% din procese erau lansate împotriva femeilor. Motivele sunt greu de stabilit. Fireşte, scriitorii englezi au acceptat misoginia convenţională a epocii. Pentru William Perkins: „femeia este sexul slab şi mai dispusă să se lase înşelată de maşinaţiunile diavolului în arta detestabilă decât bărbatul […] prima ispită a sa fiind inventată de Eva, o femeie“. Dar Perkins nu se arată interesat de acest subiect, iar

alţi autori englezi n-au vorbit niciodată de misoginia lascivă a autorilor tratatului *Malleus maleficarum*. De altfel, la nivelul satului, este greu de aplicat modelul simplu al misoginiei. Fără îndoială că misoginia populară şi mentalitatea patriarhală existau. Dar dările de seamă despre circumstanţele acuzaţiilor sugerează jocul altor factori: puterea feminină, spaţiul social feminin, sociabilitatea femeilor, cu zvonurile, bârfele lor privind reputaţia vecinelor, disputele lor născute din griji femeieşti, protejarea copiilor, de exemplu. Şi mai exista o dificultate: farmecele sunt treaba femeilor, dar *cunningfolk* pot fi atât bărbaţi cât şi femei. Evident, raporturile vrăjitoriei cu problemele sexului sunt foarte complexe. Istoria vrăjitoriei în Anglia prezintă deci o variaţie naţională foarte interesantă. Există o istorie care arată cu precizie diferenţa între vrăjitoria claselor populare, caracterizată prin frica de farmece, şi aceea a scriitorilor protestanţi, ca William Perkins, la care chestiunea centrală o constituia pactul cu diavolul. Între cele două, existau ghicitori şi ghicitoare, prezenţi în lumea populară, şi, în unele cazuri, experţi în astrologie şi cunoscători ai magiei elitelor. Trebuie să conchidem că, excepţie făcând panicile din anii 1582, 1612, 1633-1634 sau 1645-1647, vrăjitoria nu era un element care să tulbure liniştea elitelor. Şi chiar pentru clasele populare, nu era o ameninţare cosmică. A fi vrăjit era o problemă gravă, micii nobilimi, familiei Throckmorton, le era frică, dar le era frică şi oamenilor din satele din Essex sau Yorkshire. Se constată însă întotdeauna, în rândul elitelor, mai ales la judecători, inclusiv cei ecleziaşti, o tendinţă spre scepticism.

Rămâne o întrebare finală: este vrăjitoria engleză într-un anumit fel o vrăjitorie specifică? După publicarea cercetărilor lui MacFarlane şi Thomas, se pare că ar fi existat o prăpastie între vrăjitoria engleză, deloc demonologică, întemeiată numai pe tensiunile săteşti între vecini, şi vrăjitoria din Europa continentală, în care accentul pare să cadă pe elementele demonologice: sabatul, pactul cu diavolul, copulaţia femeilor cu spiritele malefice. Dar, de fapt, diferenţele par mai puţin frapante. Vrăjitoria engleză nu este pur şi simplu numai afacerea sătenilor din Essex, ci şi a micii nobilimi, a scriitorilor savanţi şi chiar a miniştrilor regatului Elisabetei I: pentru ei toţi, vrăjitoria se întemeia pe elemente diabolice, dar şi pe astrologie sau magia ocultă. Pe de altă parte, printre ţărani, credinţele în spiritele populare sau mărturisirile pretinselor vrăjitoare implicate în afacerea Matthew Hopkins sugerează că englezii de rând credeau în diavol şi în puterile lui. Mai mult, această idee de „vrăjitorie engleză“, comparată cu vrăjitoria europeană, este o mare simplificare, produs al istoricilor britanici. Noi ştim acum că experienţa engleză cu privire la vrăjitorie nu era decât o variantă, într-o gamă largă, care rezulta mai mult din poziţia geografică periferică a regatului decât dintr-o particularitate

engleză.

SCOŢIA: PENTRU COMBATEREA „DUŞMANILOR LUI DUMNEZEU“

Originea vânătorilor de vrăjitoare în Scoţia se află în două forţe legate între ele: dezvoltarea statului şi impactul cu o Biserică calvinistă foarte agresivă. Aceste două fenomene au afectat o societate care poseda structurile economice şi ierarhice sociale ale unui stat înapoiat şi care cunoscuse, între altele, o perioadă de instabilitate politică şi războaie civile. Doi regi, Iacob al IV-lea (mort în 1513) şi Iacob al V-lea (mort în 1542) au dispărut în floarea vârstei, iar minorităţile regale care au urmat au fost tulburate de rivalităţile facţiunilor aristocratice.

Situaţia s-a agravat după 1542, prin consecinţele Reformei scoţiene. Un factor nou, acela al diviziunilor religioase, a apărut în lumea politică a acestui regat din nord. Când iacob al VI-lea (născut în 1566) a atins majoratul, el s-a aflat în faţa unei situaţii complexe şi dificile. Lui îi revine cinstea de a fi reuşit, pe parcursul domniei sale, să-şi supună nobilimea, să tempereze înflăcărările bisericii presbiteriene şi să impună elementele unei administraţii normale. Dar acest iacob al VI-lea era un rege care nu se? interesa numai de sarcinile practice ale puterii: el este şi un mare teoretician al monarhiei, autor al unor opere considerabile în această privinţă şi un partizan convins al monarhiei de drept divin.

Astfel, o dată cu majoratul lui iacob al VI-lea, se vede manifestându-se un stil guvernamental mai ferm. Dar se constată şi dezvoltarea, în aceeaşi epocă, în ţinuturile de jos ale Scoţiei, a uneia din cele mai dinamice Biserici în materie de creştinism. Reforma, în Scoţia, ca şi în alte părţi, a început prin a fi problema zeloţilor, din care cel mai faimos a fost John Knox care şi-a prezentat cauza într-o situaţie politică destul de confuză. După ani de derivă, progresul reformei s-a accelerat brusc de la 1558 la 1560, iar mişcarea a devenit mai coerentă. Parlamentul din 1560 a distrus structurile esenţiale ale Bisericii catolice, dar a aşeza o biserică protestantă în loc era o sarcină destul de dificilă. Mai mult, a trebuit să se redefinească relaţiile între această nouă biserică şi puterea seculară. S-a rezolvat această problemă spre sfârşitul domniei lui iacob al VI-lea, prin compromisuri importante şi delicate.

Dar, pentru majoritatea ecleziaştilor scoţieni, misiunea cea mai importantă era să creştineze masa ţărănească şi să o aducă, prin adevărata doctrină, la moralitatea creştină. Această Biserică presbiteriană nu avea nici importante surse financiare, nici destui pastori, dar era plină de încredere şi entuziasm. Ea avea o idee foarte precisă despre societatea pioasă pe care voia s-o creeze. În această societate, nu era loc pentru nicio încălcare a regulilor de conduită,

nici pentru „duşmanii lui Dumnezeu“. Tonul a fost stabilit în parlamentul scoţian din 1563, când s-au votat legile care impuneau pedeapsa cu moartea adulterului, sodomiei şi vrăjitoriei. Această moralitate presbiteriană era dură, dar cel puţin oferea anumite certitudini în lumea instabilă a Scoţiei secolului al XVI-lea.

Iar pastorii nu erau singurii care se interesau de vrăjitorie. Însuşi regele iacob al VI-lea se interesa de ea. Iacob era, fenomen rar în istoria Insulelor Britanice, un monarh savant. Se credea un Solomon scoţian, un rege înţelept, capabil să se pronunţe asupra naturii monarhiei şi asupra chestiunilor teologice. Acest autoportret intelectual era temeiul lucrării sale despre vrăjitorie, *Daemonologie,* publicată la Edinburgh în 1597, apoi la Londra, şi tradusă în latină, franceză şi olandeză. Se pare că în tinereţea lui iacob nu se interesa de vrăjitorie. Dar, ajuns la curtea regelui Danemarcei pentru a-şi căuta viitoarea soţie, pe prinţesa Anna, intră, probabil, în contact cu ideile demonologice continentale. Ceea ce i-a trezit până la urmă curiozitatea şi teama a fost marele proces de vrăjii orie de la North Berwick, din 1591, când se pare că se descoperise un complot st tanic împotriva lui şi a regatului său. A scrie o carte împotriva vrăjitoriei era, pentru iacob al VI-lea, mijlocul de a se apăra împotriva unei ameninţări cosmice şi, de asemenea, de a face pe profesorul în aceste chestiuni pentru supuşii săi. Cartea în sine e scurtă şi convenţională, scrisă, ca atâtea lucrări demonologice, sub forma unui dialog, în acest caz între un demonolog, Epistemon, şi un sceptic, Philomates: *Daemonologia* se ocupă şi de vrăjitoria malefică, de magia periculoasă a elitelor, atacându-i pe cei doi mari sceptici care erau Jean Wier şi Reginald Scot.

MARILE PANICI SCOŢIENE

Structura vânătorii de vrăjitoare în Scoţia, descoperită prin cercetările regretatei noastre prietene, Christina Lamer, este foarte diferită de aceea care a prevalat în Anglia (cf. Tabelul p. 148). Existau, firește, cazuri locale, izolate, ca în Anglia. Dar Scoţia a trăit panici mult mai profunde: în 1591, 1597, 1629, 1649 şi, ca punct culminant, 1661-1662. Chiar în afara acestor crize, existau şi mici panici locale în care apăreau de la zece până la douăzeci de acuzate de fiecare dată. Prima mare panică a izbucnit la North Berwick, în 1591. Înaintea acestui episod, procesele şi panicile oficiale privind vrăjitoria erau rare. Dar anul 1591 a fost anul marilor revelaţii. Ideea vrăjitoriei demonologice sub toate aspectele sale se integrează atunci mentalităţii scoţiene. Motivul central al acestor procese era veneraţia colectivă a diavolului. După mărturisirile din 1591 (în Scoţia s-a folosit tortura), în ajunul sărbătorilor Tuturor Sfinţilor din anul 1590, peste o sută de vrăjitoare străbătuseră marea în site pentru a ajunge la North Berwick.

Sosite în oraş, au intrat în biserică dansând, vesele nevoie mare, în sunete de trompete. Diavolul era de faţă şi-şi ţinea fesele dezgolite la dispoziţia partizanilor, încurajându-i să facă răul. Adunarea s-a apucat în cele din urmă să profaneze mormintele. Cu ocazia altor reuniuni, vrăjitoarele complotaseră să otrăvească lenjeria regelui, să distrugă imaginea lui iacob şi să-i înece pe rege şi pe soţia acestuia în timpul călătoriei între Scoţia şi Danemarca. Procesele din 1591, la care iacob al Vl-lea participase foarte activ, începuseră să lumineze populaţia în privinţa vrăjitoriei. Şase ani mai târziu, s-a declanşat o altă panică. Dar procesele acestei panici se pare că au provocat reacţii destul de sceptice în mediile regale sau, oricum, teama de a nu scăpa situaţia din mână. O proclamaţie regală a atras atenţia împotriva incriminării oamenilor nevinovaţi, astfel încât, după procesele din 1597, Adunarea Generală a Bisericii Scoţiene s-a plâns de lipsa de severitate a magistraţilor seculari faţă de vrăjitoare. Dar în 1628, ca urmare a unor panici locale, Consiliul Privat Scoţian s-a interesat din nou de soarta vrăjitoarelor. Între sfârşitul anului 1628 şi 1630 (perioada în care se generalizează frica de dezordini), au fost judecate pentru vrăjitorie 350 de persoane. Următoarea mare panică, cea din 1649, este rezultatul tensiunilor politice şi religioase care au urmat execuţiei regelui Carol I. Arhivele sunt incomplete, dar este posibil ca anul 1649 să fi atins paroxismul acuzaţiilor în Scoţia.

Vânătoarea de vrăjitoare a slăbit în deceniul următor. Cauza a fost impunerea autorităţilor engleze în Scoţia şi apariţia comisarilor englezi pentru administrarea justiţiei. La sosire, aceşti comisari au descoperit şaizeci de bărbaţi şi femei acuzaţi de vrăjitorie care-şi aşteptau procesul. După spusele unui contemporan englez, „aceştia au descoperit atâta rea-credinţă şi atât de puţine probe împotriva lor, că niciunul din ei nu a fost condamnat“. Dar, în anii 1650, teama de vrăjitorie persistă, iar presiunile pentru a trimite vrăjitoarele în faţa tribunalelor se intensifică. Restauraţia lui Carol al II-lea în 1660 a fost deci urmată, aproape imediat, de marea panică din 1661 – 1662. In aceşti ani, dacă e să ne încredem arhivelor, procesele au atins apogeul. 600 de persoane au fost acuzate şi aproximativ 300 executate.

Procesele de vrăjitorie în Scoţia (tribunalele seculare), 1560-1729, pe decenii:

	Numărul proceselor
1560-1569	9
1570-1579	4
1580-1589	9
1590-1599	46
1600-1609	14
1610-1619	74
1620-1629	358

1630-1639	104
1640-1649	329
1650-1659	324
1660-1669	376
1670-1679	140
1680-1689	27
1690-1699	25
1700-1709	44
1710-1719	2
1720-1729	2

Totuşi, panica din 1661-1662 a constituit un catharsis. În anii următori au avut loc procese şi execuţii, dar nu mari panici, iar opinia savantă, îndeosebi opinia autorităţilor seculare, începe să devină mai sceptică.

Fără îndoială, vânătoarea de vrăjitoare a fost înlesnită în Scoţia de sistemul legal din epocă. Clerul juca un rol foarte activ în primele etape ale anchetelor, dar suspecţii erau obligatoriu predaţi autorităţilor seculare pentru procesul oficial. După 1597, când aceste autorităţi îşi pierduseră aproape tot controlul asupra proceselor, devenise ilegală judecarea unui vrăjitor fără o comisie autorizată de Consiliul Privat. Asemenea comisii, alcătuite în majoritate din membrii locali ai micii nobilimi, constituiau mijlocul cel mai răspândit de judecare a vrăjitoarelor scoţiene. Altele erau judecate de tribunalele itinerante, de trimişi din Edinburgh sau de înalta Curte, numită *Justiciary,* care-şi avea sediul aici. Din pricina lacunelor în arhive, este dificil, cum se întâmplă atât de des, să stabilim cu precizie, dar se pare că nivelul condamnărilor era mai ridicat, chiar foarte ridicat pentru vrăjitoarele judecate local de către aceste comisii. Oamenii care prezidau, membrii elitelor locale, erau accesibili presiunilor vecinilor şi mai ales acelor credinţe ferme împotriva vrăjitoarelor, împărtăşite de ţărani şi ecleziaşti. Între altele – ceea ce i-a oripilat pe comisarii englezi în 1652—, sistemul legal scoţian folosea tortura. În Scoţia, ca în majoritatea ţărilor europene, vrăjitoarea care mărturisea sub tortură implica şi alte persoane, mărind astfel riscurile declanşării unei mari panici.

O altă particularitate a acestor procese scoţiene, care a contribuit la intensificarea urmăririlor în timpul marilor panici, era prezenţa specialiştilor însărcinaţi să descopere semnul, marca vrăjitoarei, numiţi în Scoţia *prikers* (înţepători). În Scoţia se credea că acest semn corespundea unui anumit loc de pe corp, insensibil la durere, sau unei mici răni care nu sângera. Trupul vrăjitoarei era examinat, semnele testate cu un instrument adecvat (un ac gros, de exemplu), pentru a stabili dacă erau dureroase sau dacă sângerau. „înţepătorul“ cel mai faimos, John Kincaid, a examinat mulţi suspecţi în timpul marilor

panici din anii 1649 şi 1661 -1662. Fapt simptomatic al unei noi mentalităţi oficiale, la sfârşitul anului 1662, acest Kincaid precum şi alţi experţi au fost arestaţi chiar pentru acest gen de fraudă. Fireşte, era foarte uşor să se abuzeze de această practică, fiind posibil ca „înţepătorii“ să fi cunoscut destulă anatomie pentru a descoperi acele locuri puţin sensibile la implantarea acului. Totuşi, practica a fost acceptată şi chiar validată de către Biserica scoţiană până în 1699; în 1649, primarul din Newcastle, oraş în nordul Angliei, a importat un „înţepător“ scoţian pentru a examina vrăjitoarele din acest oraş. Au fost executate cincisprezece femei.

Dacă există un ritm cronologic al vânătorilor de vrăjitoare în Scoţia, există, de asemenea, şi variaţii geografice. După cum arată cercetările Christinei Lamer, vânătoarea a fost mai intensă în Ţinuturile de Jos ale Scoţiei, mai ales pe coasta de est. Zonele muntoase erau alcătuite dintr-o lume mai diferită, dominată de structurile sociale de clan, scăpând într-o măsură mai mare puterii de stat, răspândită într-o regiune în care se vorbea gaelica, de confesiune catolică până la un punct, în orice caz ferită de influenţa bisericii presbiteriene. Aceste pământuri n-au fost tulburate de procesele de vrăjitorie. În Ţinuturile de Jos din partea de est, Biserica era foarte puternică, iar pastorii erau într-un contact permanent. Mai mult, în numeroase oraşe mici (Prestonpans, Tranent, Inverkeithing, Dumfries, Aberdeen), din diverse motive, procesele s-au ţinut lanţ de-a lungul întregului secol al XVII-lea. Dar influenţa Bisericii nu era singurul factor. Existau şi regiuni, cum ar fi sud-vestul Scoţiei, unde Biserica era foarte puternică, dar unde procentul de acuzaţii nu era foarte ridicat. Este posibil ca, în est, accesibilitatea spre Edinburgh, unde se aflau guvernul central şi curţile acestuia, să fi uşurat cursul proceselor.

CREDINŢELE MAGICE ÎN SCOŢIA

Insistând asupra importanţei vrăjitoriei în Ţinuturile de Jos, nu trebuie să uităm existenţa credinţelor în vrăjitorie şi în alte fenomene supranaturale din regiunile muntoase. Totuşi, nu lipsesc dovezile. Pentru secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, nu există multe mărturii contemporane privind credinţele populare din această zonă puţin călcată de agenţii guvernului central. Iar cele care există pun în evidenţă o situaţie în care credinţele tradiţionale supravieţuiesc creştinismului din Ţinuturile de Jos presbiteriene. Se păstraseră vechile sărbători ale anului celtic, sincronizate într-o anumită măsură cu cele ale Bisericii creştine. Ajunul sărbătorii Tuturor Sfinţilor (în gaelică *samhairi),* de exemplu, cădea în prima zi de iarnă, şi ea era celebrată, în ciuda privaţiunilor viitoare, cu jocuri pentru tineri, mari focuri de bucurie şi tot felul debite distracţii şi petreceri. Sărbătoarea de Anul Nou, şi astăzi foarte importantă în Scoţia, era şi ea plină de

superstiţii şi festivităţi tradiţionale. Dar, asociată acestor obiceiuri, stăpânea încă o credinţă foarte puternică în supranatural. Mentalităţile oamenilor din zona muntoasă erau pline de teama de zâne, de fantome şi spiriduşi. Se credea, de asemenea, în vrăjitori şi mai ales în puterile deochiului.

Oricât ar fi de sărace mărturiile veacurilor trecute, pare în afara oricărei îndoieli că în momentul în care folcloriştii şi-au început cercetările în secolul al XIX-lea, vrăjitoria era încă o credinţă răspândită în regiunile muntoase ale Scoţiei. Un cuvânt gaelie, *Buidseach* avea aceeaşi semnificaţie ca *witch* în Ţinuturile de Jos sau în Anglia. Dar această vrăjitorie muntenească nu era deloc afectată de teoriile diabolice. Nu se credea în raporturile sexuale ale vrăjitoarei cu diavolul. Şi, tot la fel, ea nu asista, alături de el, la reuniuni, ea nu zbura spre sabat şi nu învia pe nimeni din morţi. Vrăjitoare de la munte era o femeie bătrână, săracă şi fără prieteni. Dar ea putea să-şi întrebuinţeze pretinsele talente în avantajul ei şi existau cazuri în care fermierii plăteau vrăjitoarele pentru ca ele să nu facă rău animalelor şi recoltelor. Pe de altă parte, se pare că se putea cumpăra puterea vrăjitoarei, şi uneori nu i se plătea decât o livră de tabac. Dar de la început până la sfârşit, vrăjitoria din zonele muntoase ale Scoţiei a fost o chestiune de credinţe ale ţăranilor, nu de teorii demonologice. Chiar la sfârşitul secolului al XIX-lea, oamenii din aceste ţinuturi mai foloseau farmecele şi contra-magia pentru a se feri de puterea vrăjitoarelor şi de alte fiinţe supranaturale.

Credinţele scoţiene cu privire la vrăjitorie contrastau într-un mod curios cu cele engleze echivalente. Se credea, fireşte, în general, în existenţa ghicitorilor şi ghicitoarelor, foarte asemănători cu acei *cunning Jolk* englezi, dar opinia generală nu era chiar atât de tulburată de ei. Majoritatea acuzaţiilor, cel puţin la început, porneau de la dezacordurile între vecini. Dar în Scoţia acest plan secund al schimbărilor sociale şi economice, pe care MacFarlane îl descoperise în Essex, nu este atât de evident. Cu adevărat frapant este faptul că populaţia din Ţinuturile de Jos a acceptat învăţăturile Bisericii despre importanţa diavolului şi a aspectului satanic. Christina Larner a vorbit „de o nouă demonologie populară“, şi ea susţinea că „noi ştim astăzi că ţăranul scoţian şi-l închipuia pe diavol mult mai lesne decât pe Dumnezeu“. A întreţine un comerţ cu diavolul era o trăsătură curentă a superstiţiilor populare. Mărturisirile vrăjitoarelor scoţiene erau pline de relatări despre întâlnirile şi raporturile lor sexuale cu diavolul, precum şi despre pactul satanici Sabatul, cu toate că nu era universal, era destul de bine cunoscut. Astfel, vedem în Scoţia cum credinţele şi temerile ţărăneşti se puteau amesteca cu preocupările demonologice ale elitelor savante.

Pentru a înţelege cum operau credinţele şi procesele scoţiene, să ne

reîntoarcem la panica de proporţii care a izbucnit în 1697. Acest episod este foarte bine documentat: s-au păstrat arhivele proceselor, şi în plus şase publicaţii contemporane care le consemnează. Mai recent, această panică a făcut obiectul unei cărţi, populare dar destul de solide, scrisă de Isabel Adams. Afacerea a început, asemenea cazurilor engleze evocate, într-o familie de mici nobili. Christiane Shaw, fiica lui John Shaw, *laird* (adică „senior“) de Bargarran, localitate situată în apropiere de Glasgow, a fost afectată, în 1696, de o boală ciudată. Primele simptome s-au ivit după o ceartă între această fată de zece ani şi o slujnică, Katherine Campbell. Christiane o văzuse pe Campbell furând lapte, proprietatea lui John Shaw, şi pândiţi-l. Ea o pârâse pe slujnică mamei sale, care-i făcuse reproşuri lui Campbell. După ce doamna Shaw a părăsit încăperea, Campbell s-a rugat de trei ori pentru ca diavolul să ia sufletul Christiane! în infern. Fata a devenit foarte tăcută, a urcat în camera ei şi, în scurt timp, s-a îmbolnăvit.

Cum se întâmplă adesea, părinţii s-au trezit neajutoraţi în faţa unei boli care devenea din ce în ce mai serioasă şi din ce în ce mai inexplicabilă. Au chemat doctori şi au trimis fata la cel mai faimos medic din Glasgow. Au cerut şi sfatul pastorilor locali. Aceşti pastori, membrii consiliului presbiterian din Paisley, s-au convins că mica Christiane era vrăjită şi ea însăşi a început să le acuze în timpul crizelor pe femeile vrăjitoare: mai întâi, Katherine Campbell, după care veni rândul unei femei din sat, cunoscută ca vrăjitoare, Agnes Naismith, urmată de o adunătură de oameni diverşi, printre care şi nişte săraci din vecinătate. John Shaw, convins în cele din urmă că micuţa Christiane era victima vrăjitoarelor, s-a alăturat pastorilor locali şi grupul a plecat la Edinburgh, cerând o comisie de anchetă împotriva suspecţilor. Cererea lor a fost îndeplinită şi o comisie compusă din experţi ai legii şi din seniori din ţinut a fost autorizată să interogheze pretinsele vrăjitoare. Ea a interogat mai mult de douăzeci de persoane şi a prezentat un raport conchizând că erau destule motive pentru a se declanşa procesele. In consecinţă, s-a întrunit o a doua comisie alcătuită din câţiva avocaţi reputaţi, semn că, la sfârşitul secolului al XVII-lea, procesele de vrăjitorie erau luate în serios în Scoţia. În cele din urmă, în iunie 1697, şapte persoane au fost sugrumate, fiind considerate vinovate, iar trupurile lor arse în faţa unei mulţimi numeroase. Acest proces a constituit, de fapt, ultima mare panică din Scoţia.

Unele din aceste vrăjitoare făcură mărturisiri. Pe drept cuvânt, cele ale Elizabethei Anderson i-au stupefiat pe comisari. În vârstă de şaptesprezece ani, Elizabeth era fata a doi cerşetori, crescută de bunica ei, şi ea o cerşetoare cu reputaţie de vrăjitoare. Fata îşi amintise că un oaspete venise în casa bunicii ei, un gentilom îmbrăcat în negru. O ţinuse pe Elizabeth de mână (ea-i simţise mâna rece ca

gheaţa), apoi dispăruse, ceea ce o umpluse de spaimă. Şase ani mai târziu, bunica fu acuzată de vrăjitorie şi Elizabeth fu supusă pentru prima oară unui contrainterogatoriu; bătrâna muri în închisoare înainte de proces. Se prezentă apoi tatăl ei, care o iniţie în viaţa vrăjitoarelor. Ea povesti comisiei cum, într-o noapte cu lună, tatăl ei o dusese la o reuniune la care erau de faţă şi câteva persoane pe care ea le cunoştea (printre ele Katherine Campbell şi Agnes Naismith) şi mai relată încă o dată întâlnirea ei de acolo cu bărbatul îmbrăcat în negru. Acesta îi oferise came şi veşminte, cerându-i să renunţe la botez; ea refuzase. Mai descrise şi alte sabaturi şi cum vrăjitoarele complotaseră între ele punând la cale rele pe care aveau să le înfăptuiască mai târziu; ele puseseră pe foc, de exemplu, o imagine a fiului pastorului cel pios, răsturnaseră un bac şi comiseseră un infanticid. Mărturie şocantă pentru membrii comisiei, fireşte, şi crucială pentru deliberările lor, dar şi pentru istoric, mărturie care arată cum ideea unei vrăjitorii demonologice s-a fixat în mentalitatea ţărăncii scoţiene şi cum această idee s-a asociat cu credinţele în farmece.

Dar mai există şi o altă sursă care, oricât de dificil ar fi de interpretat, ne mai oferă o vedere de ansamblu asupra mentalităţii ţărăneşti scoţiene. În 1882, eruditul american Francus J. Child a început publicarea textelor baladelor populare din ţinutul de frontieră anglo-scoţian. În majoritate, versiunile originale ale acestor texte datează din secolul al XVI-lea. Temele majore ale acestor balade ne duc cu gândul la o lume homerică, o lume de certuri aristocratice, de onoare de familie, de lupte corp la corp, de adultere, de incesturi. Dar şi o lume în care era prezent supranaturalul şi unde forţele supranaturale puteau influenţa viaţa cotidiană. Femeile nobile erau seduse sau evitau să fie, de amanţi pe jumătate oameni, pe jumătate demoni. Cavalerii erau, de asemenea, seduşi de regina zânelor. Păsările sau alte creaturi dădeau sfaturi eroilor de balade sau le comentau aventurile. Amanţii morţi vorbeau de dincolo de mormânt. O baladă intitulată *Cei doi vrăjitori* povesteşte cum un magician urmărise o vrăjitoare pentru a o seduce şi cum amândoi îşi schimbaseră forma în timpul acestei urmăriri; ea se transformase, de exemplu, în ţipar, în trestie, în iepure, în iapă cenuşie. Este greu de înţeles ce am putea conchide din aceste balade, dar ele pun în evidenţă o lume mentală în care supranaturalul făcea parte din lucrurile acceptate şi în care credinţa în vrăjitorie era un lucru cum nu se poate mai firesc.

În majoritate, persoanele acuzate de vrăjitorie în Scoţia erau asemănătoare acuzatelor din celelalte ţări ale Europei: ţărănci sărace, bătrâne sau de o anume vârstă. Dar, din cauza structurilor sociale rurale ale Scoţiei, aceste vrăjitoare aveau o poziţie mai înaltă decât surorile lor engleze: nevoiaşe, lucrătoare ambulante, vagaboande.

Fireşte, vrăjitoarea scoţiană se afla la nivelul de jos al sistemului social curent acceptat, dar ea avea o poziţie, o poziţie joasă, şi uneori dependentă, totuşi o poziţie. Între altele, în vrăjitoria scoţiană, majoritatea erau femei: 80% din total. Spre deosebire de experienţa altor ţări, procentul femeilor printre acuzaţi creştea în timpul marilor panici: stereotipia este astfel confirmată. Mai mult, vrăjitoria era sigurul delict serios care aducea femeile scoţiene în scenă. Chiar infanticidul, această altă crimă feminină a epocii, a fost aici foarte rar judecat.

Astfel, în Scoţia, istoria vânătorii de vrăjitoare este foarte diferită şi ea ilustrează o variaţie naţională în interiorul modelului european în general. În Scoţia, cel puţin atât cât ştim, ţăranii aveau credinţe şi superstiţii comune cu clasele populare din alte regiuni ale continentului, mai ales frica de maleficii, dar şi încrederea în puterile vracilor şi ghicitorilor. Aceste idei erau totuşi modificate prin presiunile venite de sus: cele ale Bisericii reformate, cele provocate de un rege pios care se interesa de vrăjitorie şi cele care au urmat impactului formării statului asupra unei societăţi înapoiate.

SFÂRŞITUL PROCESELOR ŞI „DECLINUL MAGIEI“

În Scoţia şi, de asemenea, în Anglia, condamnările vrăjitoarelor se răresc spre sfârşitul secolului al XVII-lea. În aceste ţări, ca şi în Ţara Galilor, legile împotriva vrăjitoriei au fost abrogate în 1736, iar ţăranul care se credea vrăjit nu mai avea de acum niciun remediu legal. În acelaşi timp, savanţii au respins magia ca parte a sistemului lor de credinţe, în timp ce Elizabeta I luase astrologia lui John Dee în serios, iar Carol al II-lea, conform tradiţiei, folosea ghicitoarele pentru a-şi alege câştigătorii la cursele de cai. Insulele Britanice, alături de întreaga Europă Occidentală, au asistat la o mare schimbare intelectuală produsă în cea de a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi în primii ani ai secolului al XVIII-lea. Ceea ce ne place să numim superstiţie a fost recuzat de elite; s-a deschis calea, ne spun manualele şcolare, spre secolul Luminilor.

SCEPTICISMUL ELITELOR

La un nivel superficial, factorul decisiv al acestei mutaţii este revoluţia ştiinţifică din secolul al XVII-lea. Fără îndoială, originile ştiinţei modeme datează din acest secol, antrenând abandonul ideilor despre magie sau vrăjitorie din gândirea savantă. În Anglia, perioada ulterioară anului 1650 s-a caracterizat printr-o accelerare a dezvoltării gândirii ştiinţifice. În perioada anilor 1650, mici grupuri de savanţi au organizat reuniuni la Oxford şi la Londra; după restauraţia lui Carol al II-lea, în 1660, activitatea lor a devenit prosperă. Această nouă ştiinţă, conform istoriei convenţionale, era pozitivistă şi experimentală; ea

verifica ideile prin raţiune şi observaţie. Evenimentul-cheie a fost întemeierea Societăţii regale, sub patronajul regelui Carol al ii-lea, în 1662. În deceniile următoare, un număr important de eruditi (ne gândim imediat la Robert Boyle, Gregory King, William Petty) au continuat să facă adevărate revoluţii în ceea ce epoca numea aritmetica politică (de fapt, ştiinţa statisticii).

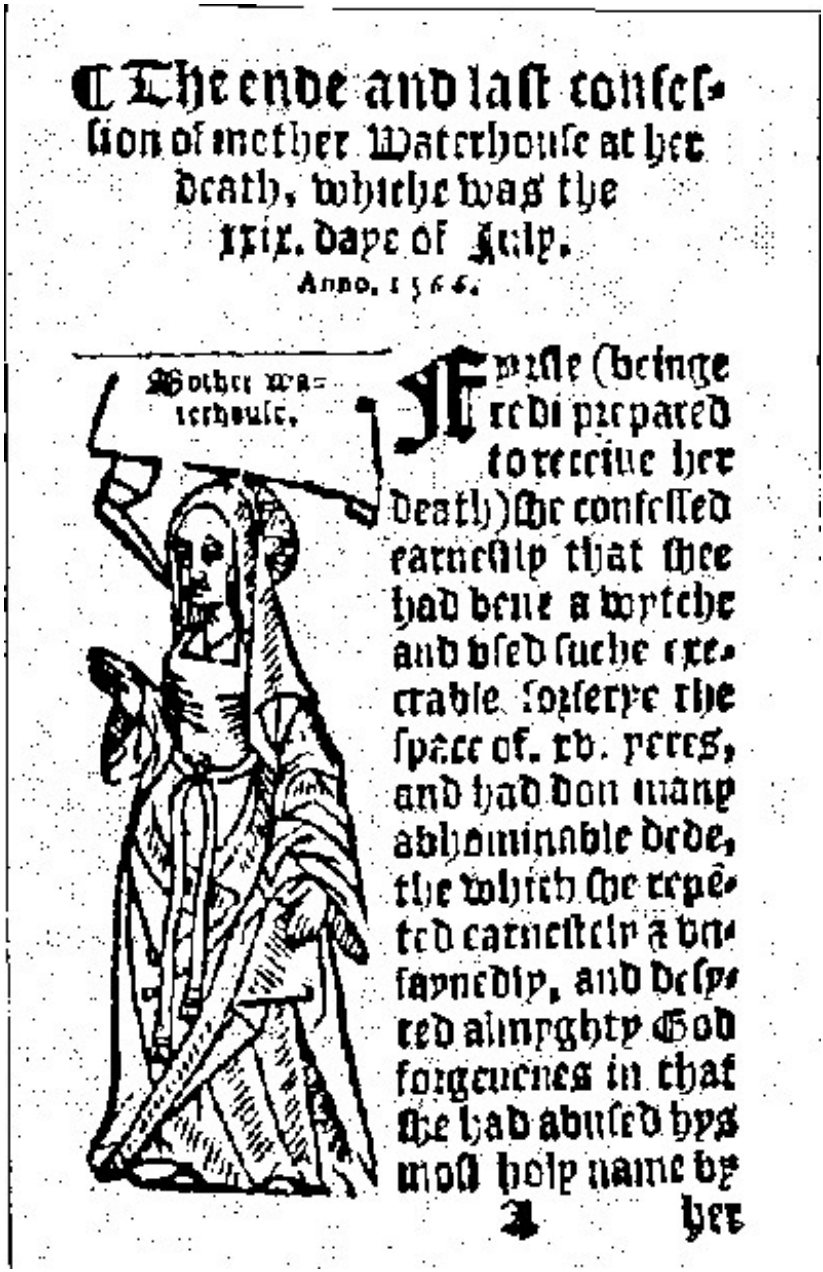
Evident, în această perioadă ei au pus bazele unui nou mod intelectual. Dar nu trebuie să supraestimăm nici noutatea acestei „filosofii naturale“, nici facilitatea cu care savanţii contemporani puteau să se degajeze de vechile credinţe. Pentru a proba această afirmaţie, vom examina ideile marelui erou al istoriei ştiinţei engleze, Isaac Newton (1642-1727). Newton este foarte bine cunoscut pentru studiile sale asupra gravitaţiei. Aceste studii au distrus sistemul aristotelic, conform căruia funcţionarea terestră şi celestă ascultau de reguli diferite. Opera sa asupra mecanicii (îndeosebi asupra celor trei legi ale mişcării) a pus bazele fizicii modeme, iar cercetările sale asupra opticii au fost, de asemenea, de o importanţă primordială. Dar Newton, aşa cum arată manuscrisele sale, se interesa şi de alchimie, ceea ce a stupefiat pe primul său biograf, sir David Brewster. Este evident că cercetările lui Newton asupra alchimiei erau întinse şi continue. El a copiat multe texte alchimice, manuscrisele privitoare la acest subiect conţin 650 000

de cuvinte în total, iar în biblioteca sa personală Newton avea 138 de cărţi de alchimie. Astfel, el ne demonstrează cum un gânditor numit „modem“ poate lua vechile credinţe în serios. Cât despre acea faimoasă gravitaţie de care vorbeşte Newton, era ea oare pentru gândirea epocii aşa de diferită de „forţele oculte“, atât de importante în sistemul pe cale de a fi discreditat, neoplatonismul?

Pentru a ilustra mai profund această problemă, să ne îndreptăm atenţia spre una din marile dezbateri-cheie despre vrăjitorie între Joseph Glanvili (1636—1680) şi Jon Webster (1610-1682). Această dezbatere ne pune în gardă împotriva unei simplificări excesive, demonstrând, de asemenea, cum se legau discuţiile ştiinţifice ale epocii de chestiunile religioase. Glanvill credea că vrăjitoria exista şi că diavolul era prezent în lumea terestră, dar adopta o perspectivă experimentală. Webster respingea existenţa vrăjitoriei şi susţinea că diavolul nu poseda decât puteri foarte limitate în lumea fizică. Totuşi, el credea în ştiinţele oculte, unul din scopurile lui principale fiind să stabilească practica unor asemenea ştiinţe excluzându-l pe diavol. Mai mult, ideile lui Webster decurgeau din protestantismul radical, iar ale lui Glanvill din noul anglicanism, construit după 1660. Glanvill, de altfel, a formulat o propoziţie care a devenit pivotul gândirii acelei partide care încerca să dovedească existenţa vrăjitoriei: a te îndoi de diavol, de prezenţa lui în lumea terestră şi de puterea agenţilor săi era

primul pas spre îndoiala cu privire la Dumnezeu. Astfel, la sfârşitul secolului al XVII-lea, era un obicei răspândit să se denunţe ateismul celor care se îndoiau de vrăjitorie sau de magie.

Ateismul nu era o problemă atât de gravă pe cât se temeau Glanvill şi alţi scriitori conservatori, dar este evident că existau în anglicanism tendinţe care făceau dificilă credinţa în vrăjitorie. Oamenii de ştiinţă de la sfârşitul secolului al XVII-lea erau creştini convinşi, fireşte, dar noua interpretare a cosmosului a fost urmată de o nouă interpretare a religiei. Creştinismul se întemeia de acum atât pe raţiune cât şi pe revelaţia divină. Şi acest nou creştinism raţional, caracterizat printr-un Dumnezeu mai îndepărtat, lasă mai puţin loc diavolului care intervenea în viaţa cea de toate zilele, şi deci şi vrăjitoarelor. Să amintim că a existat mereu o tendinţă a protestantismului englez mai sceptic cum era, de exemplu, presbiterianismul scoţian. Protestantismul englez, ca sistem teologic, oferea totuşi premise care puteau da naştere spaimei de vrăjitoare, dar nu el a dictat concluziile care s-ar fi putut extrage din aceste premise. Puteai deci să fii un bun protestant şi să reacţionezi diferit în privinţa vrăjitoriei. Să ne gândim la Elizabeth Deleval, o tânără dintr-o familie nobilă, o protestantă foarte pioasă. În jurul anului 1666, suferea de o gravă infecţie a gingiilor. Trăind într-o zonă rurală şi izolată, a trebuit să se facă apel la o lecuitoare a satului, o pretinsă vrăjitoare. Remediul a fost eficace, dar pioasa Elizabeth a fost tulburată din pricina faptului că a trebuit să se adreseze unei persoane suspecte. Ea a decis, în cele din urmă, că femeia aceea nu era vrăjitoare: „Dumnezeu interzice, scria ea în jurnalul său, să atribuie unei fiinţe rele o asemenea putere, care nu poate aparţine decât gloriosului nostru creator. Numai la porunca lui se porneşte vântul, şi nu la porunca vrăjitoarei, aşa cum îşi pot imagina prosteşte unele persoane.“ Noua interpretare a creştinismului a venit să întărească aici o poziţie sceptică deja stabilizată.



Ultima mărturisire a maicii Waterhouse înainte de moarte, în iulie 1566. Lambeth Palace Library

In Anglia mai există un factor foarte important care slăbea credinţa în vrăjitorie: atitudinea judecătorilor. Aşa cum am văzut, judecătorii englezi erau adesea sceptici, iar în jurul anului 1670 condamnările pentru vrăjitorie au devenit din ce în ce mai rare. Nu era vorba de o respingere totală a ideii de vrăjitorie, ci mai degrabă de un scepticism

întemeiat pe problemele tehnice ale probelor. Aceste probleme au fost precizate în 1653 de către sir Robert Filmer, mai bine cunoscut ca apologist al monarhiei absolute. Filmer a scris un tratat, *Advertisment to the Juryman of England,* după mai multe execuţii în comitatul său natal, Kent. El a insistat asupra imposibilităţii de a proba vrăjitoria şi a atacat, în special, ideile privitoare la acest subiect ale marelui scriitor puritan William Perkins. După Filmer, care trata ironic acest punct, situaţia era total absurdă: dacă vrăjitoarea era complicea diavolului, „legea engleză n-o putea condamna înainte de a-1 condamna pe diavol în instanţă". Filmer adoptase astfel tactica scepticilor: îi acuza pe demonologi că interpretau greşit scrierile sfinte.

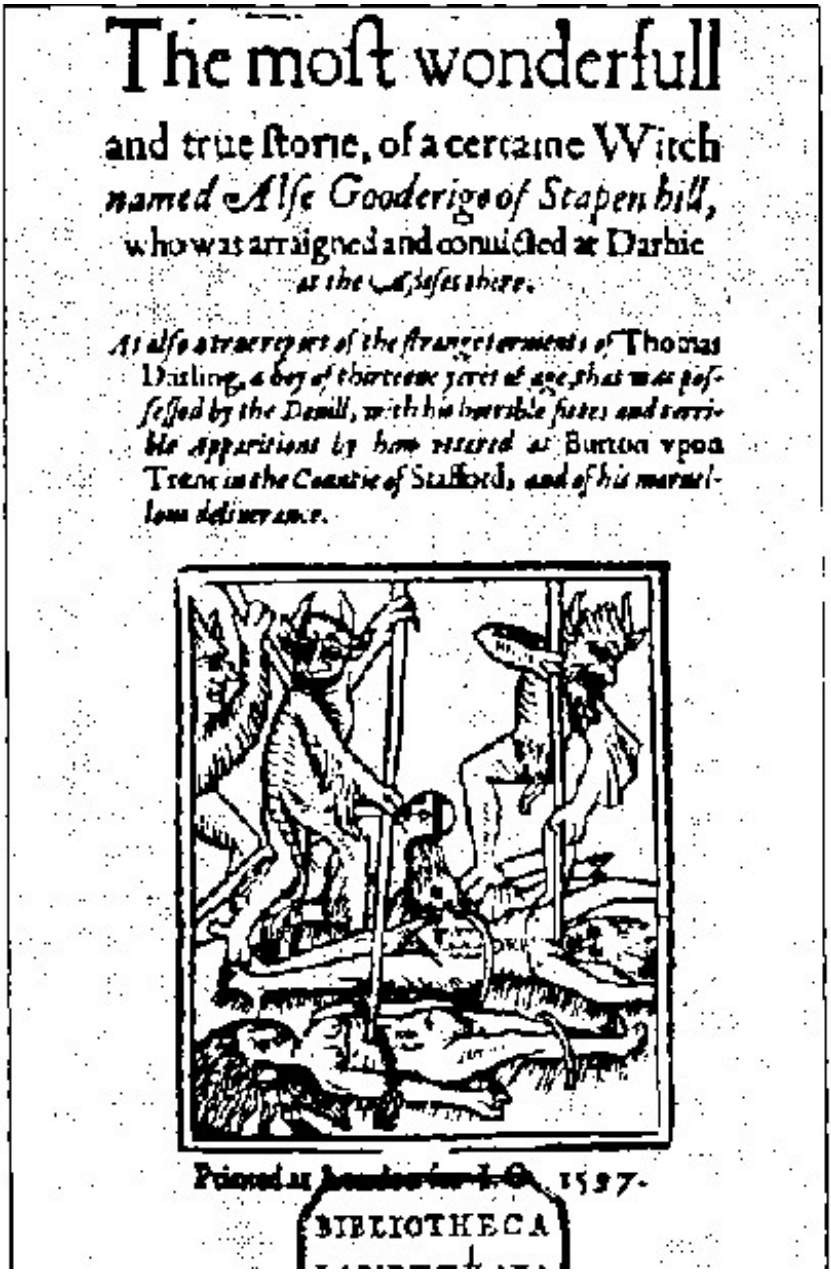
Sfârşitul credinţelor în vrăjitorie pentru elite venea dintr-o divergenţă între cultura lor şi cultura populară. Chiar scriitorii demonologi erau mereu gata să denunţe „superstiţia vulgară" privitoare la vrăjitorie în rândul oamenilor simpli. Cum scepticismul a sporit în cea de a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mulţi membri ai elitei, mai ales judecători, ajungeau să clasifice drept „vulgare" toate credinţele privitoare la acest subiect. Ei se considerau liberi faţă de practicile populare: presiunea mulţimii împotriva vrăjitoarelor, inclusiv în palatul de justiţie; obiceiul de a zgâria faţa pretinsei vrăjitoare pentru a obţine o picătură de sânge, folosit apoi pentru a-i contracara puterea; „înecatul" vrăjitoarelor. Acestor oameni, savanţi ei înşişi, care nu puteau respinge total teoria vrăjitoriei, asemenea tehnici li se păreau dezagreabile. Ei se agăţau de teorie, dar respingeau posibilitatea ca bietele bătrâne acuzate în faţa tribunalului să fie vrăjitoare.

In Scoţi a asemenea schimbări ştiinţifice şi religioase sunt greu de găsit. Intre 1 600 şi 1700, ţara a fost tulburată de o serie de probleme politice şi religioase, iar în 1715 şi 1745 au izbucnit revoltele iacobite. Este posibil ca, în ultimii treizeci de ani ai secolului al XVII-lea, această agitaţie, uneori violentă, să fi abătut atenţia de la vânătoarea de vrăjitoare. Dar trebuie să recunoaştem că biserica prezbiteriană era mai puternică decât oricând. Rămâne posibilitatea, aşa cum am văzut, ca marile panici din 1661-1662 să fi produs un fel de catharsis. Pe de altă parte, o serie de semne de la sfârşitul veacului al XVII-lea atestau că viaţa intelectuală în Scoţia începea să se modernizeze. Universitatea din Edinburgh a fost una din primele universităţi care au introdus schimbări în programa studenţilor, întemeind, în special, o facultate de medicină foarte avansată. Secolul Luminilor n-a început în Scoţia decât după 1745, dar existau mulţi gânditori importanţi a căror reputaţie se răspândise înainte de acest an. Schimbările nu erau nici atât de profunde, nici atât de timpurii ca cele ale „revoluţiei ştiinţifice" engleze, dar aveau o anumită importanţă.

Ca şi în Anglia, vânătoarea de vrăjitoare a slăbit din ce în ce mai mult în Scoţia. Ultima mare panică, aşa cum am văzut, s-a produs în 1697. Procese aveau să mai fie, din când în când, şi chiar execuţii, dar ritmul acuzaţiilor se va rări. Curios, n-au existat mari dezbateri privind acest subiect, asemenea celor care s-au derulat în Anglia. Chiar în etapele ultime ale vânătorii de vrăjitoare, în Scoţia se observă o absenţă a controverselor savante. Ultima carte, publicată în Scoţia, în 1705, care s-a declarat împotriva vrăjitoarelor *The Tryal of Witchcraft,* nu era decât un tratat de douăzeci şi trei de pagini, iar autorul lor a rămas necunoscut; se crede, în general, că ar fi vorba despre un pastor prezbiterian, John Bell. Acest tratat apare ciudat şi demodat. Nu conţine decât foarte puţine referinţe la noua gândire ştiinţifică europeană sau chiar engleză şi citează puţine autorităţi ulterioare anului 1650. Este o operă convenţională, cu toate că destul de prudentă: îşi prevenea cititorii să nu atribuie bolile naturale vrăjitoriei. Teologia era una calvinistă, dar premisele sale teologice esenţiale privitoare la vrăjitorie erau cele formulate în secolul al XV-lea: pentru ca vrăjitoria să existe, sunt necesare trei elemente:

„învoirea divină, o operaţie diabolică… şi, în cele din urmă, consimţământul vrăjitoarei“. Această carte nu constituia o justificare intelectuală foarte puternică pentru a alunga vrăjitoarele, simptom poate al faptului că dorinţa de a le persecuta scădea chiar printre prezbiterienii convinşi.

Dar factorul cel mai evident al declinului luptei împotriva vrăjitoarelor în Scoţia este încă o dată atitudinea judecătorilor şi, mai ales, influenţa lui George Mackenzie (1636-1691), avocatul regelui. Mackenzie a prezidat mai multe procese de vrăjitorie în anii 1678-1680, iar acestea s-au terminat în majoritate prin achitări, pedepse sau constrângeri mai puţin severe: execuţiile au fost foarte puţine. Mackenzie însuşi îi învăţa pe acuzaţi cum să facă un apel în justiţie. Mica nobilime, pastorii rurali şi ţăranii continuau să creadă în vrăjitori, să intenteze procese, dar micii funcţionari şi, în cele din urmă, persoanele care voiau să se constituie în acuzatori au recunoscut încetul cu încetul scepticismul judecătorilor. Ultima execuţie a av ut loc în 1727: vrăjitoarea, Janei Home, era o femeie senilă, cu mintea confuză. Asemenea omologilor englezi, judecătorii scoţieni nu puteau respinge în totalitate teoria vrăjitoriei; dar felul în care puneau în evidenţă defectele acuzaţiilor individuale Împotriva-Vrăjitonei era de ajuns să ne sugereze un scepticism general. Abrogarea legii scoţiene împotriva vrăjitoriei în 1736 a fost rezultatul unei decizii engleze, dar se pare că la această dată vrăjitoria aproape dispăruse de pe harta mentală a elitelor scoţiene.


The moſt wonderfull
and true ſtorie, of a certaine Witch
named Alſe Gooderige of Stapen hill,
who was arraigned and conuicted at Darbie
at the Aſſiſes there.
As alſo a true report of the ſtrange torments of Thomas
Darling, a boy of thirteene yeres of age, that was poſ-
ſeſſed by the Deuill, with his horrible fittes and terri-
ble Apparitions by him vſed at Burton vpon
Trent in the Countie of Stafford, and of his marui-
lous deliuerance.
Printed at [illegible] 1597.
BIBLIOTHECA

Pagina de titlu la Minunata şi adevărata istorie a unei vrăjitoare pe nume Alse Gooderige care a fost acuzată de vrăjitorie şi deţinută la Darbie… 1597
Lambeth Palace Library

PERSISTENŢA „SUPERSTIŢIILOR“ POPULARE

Aşadar, elitele britanice părăseau încetul cu încetul vechile credinţe

în vrăjitorie şi magie. In clasele de jos o asemenea schimbare e mult mai greu de precizat. Este uşor să-i urmăreşti pe scriitorii savanţi ai epocii şi să accepţi imaginea simplistă a „superstiţiilor vulgare“. Totuşi, există destule urme în arhive care ne arată că, în toate regiunile Insulelor Britanice, oamenii de la ţară continuau să creadă în vrăjitorie şi magie. Uneori, credinţele erau ridicole; alteori, dimpotrivă, se dovedeau a fi destul de periculoase. În 1751, Thomas Colley a fost spânzurat la Tring, un sat din Hertfordshire, pentru că ucisese o bătrână, Ruth Osbome. Această Osbome era o pretinsă vrăjitoare, iar Colley – şeful unei cete care o obligase pe bătrână să înoate pentru a o supune la proba apei. Ea a murit în urma acestui tratament. În timpul execuţiei lui Colley, după o dare de seamă contemporană, oamenii s-au adunat, ţinându-se „mai la distanţă, ca să-l vadă murind, mârâind şi bombănind că era nedrept să spânzuri un om care ucisese o babă ticăloasă vinovată că făcuse atâta rău prin vrăjitoria ei“. Dacă mentalităţile populare se schimbau, aceasta se făcea foarte încet!

Pentru secolul al XIX-lea, studiul acestor schimbări şi al credinţelor supravieţuitoare în Anglia şi în alte ţinuturi ale Insulelor Britanice este înlesnit prin studiile observatorilor foarte interesaţi de ceea ce au identificat drept folclor popular, de ceea ce aceşti observatori au constatat a fi adesea mărturia unei credinţe incredibil de puternice în vrăjitorie printre oamenii de la ţară. Să ne ocupăm de concluziile reverendului J. C. Atkinson, pastorul parohiei Danby, un cătun izolat în landurile din Yorshire. În 1891, Atkinson şi-a publicat memoriile, amintindu-şi de lumea mentală a enoriaşilor lui când sosise la Danby. „Acum cincizeci de ani” scria el „întreaga atmosferă a firmamentului folcloric al acestei regiuni era atât de plină de existenţa şi faptele vrăjitoarelor, că mi se părea că le descopăr prezenţa şi activitatea în toate colţurile şi ungherele satului.“ El furnizează detalii asupra câtorva din aceste credinţe: vrăjitoarele puteau să se transforme, de preferinţă, în iepuri şi astfel deghizate puteau bea laptele direct de la ugerele vacilor. S-a recurs adesea la ghicitori şi ghicitoare pentru aceleaşi motive ca şi în secolul al XV-lea: pentru a descoperi obiectele furate, pentru a lecui bolile, pentru a se opune farmecelor. Un informator al pastorului Atkinson i-a explicat cum îşi dirija consultaţiile unul din faimoşii ghicitori, John Wrightson. Acesta purta un fel de robă de ceremonie, cu o centură foarte împodobită şi un acoperământ de cap foarte bizar, înconjurat de obiectele necesare împrejurării: un craniu, un glob, preparate din ierburi misterioase. După Atkinson, oamenii de la ţară foloseau farmecele şi formulele magice mai ales împotriva vrăjitoriei şi a altor surse ale unui rău supranatural. Dar nu trebuie să adoptăm o viziune prea folclorică, agreabilă a acestor credinţe populare: în secolul al XIX-lea, au existat

destule cazuri în care mulţimea i-a maltratat sau chiar i-a ucis pe pretinşii vrăjitori.

Aceste superstiţii populare puteau produce adesea adevărate tragedii. Astfel, în anul 1894, s-a găsit trupul unei tinere femei măritate, Bridget Cleary, într-o mlaştină de la Clonmel, în Irlanda. Trupul ei prezenta arsuri foarte grave. Ancheta a revelat că fusese arsă de soţul şi tatăl ei în prezenţa altor oameni, inclusiv a unui ghicitor. Ei credeau că Bridget era un copil care fusese „schimbat“, şi deci corpul celei care suferea nu era cel al femeii adevărate, ci al unui spirit nelegiuit care-i luase forma. Acuzaţii au fost condamnaţi, iar soţul a fost pedepsit cu douăzeci de ani de închisoare. Alte întâmplări mai puţin grave fac loc mai degrabă surprizei decât ororii în opinia cultivată a epocii.

Totuşi, vrăjitoarele, şi mai ales ghicitorii, îşi câştigaseră o reputaţie considerabilă. Acest John Wrightson, supranumit, după locul în care trăia, „înţeleptul de la Stokesley“, despre care vorbeşte bunul pastor Atkinson, era unul dintre aceştia. Era respectat datorită puterilor lui oculte şi bine cunoscut în ţinut la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de al XIX-lea. Mulţi oameni recurgeau la el pentru a-şi lecui vitele bolnave, pentru a-şi regăsi obiectele furate, pentru a afla ce se întâmpla la o anumită distanţă şi (lucru nou în repertoriul ghicitorului) pentru a-i ajuta să evite tragerea la sorţi în vederea recrutării în armată. Wrightson pretindea că el posedă aceste puteri, fiind el cel de-al şaptelea fiu al unui al şaptelea fiu, puteri care sporeau, susţinea el, dacă postea. Atkinson, care a cules multe întâmplări din gura acestui om, credea că reputaţia lui era atât de mare încât hoţii înapoiau obiectele furate când auzeau că fusese consultat Wrightson pentru a fi descoperite. Dar, în ciuda acestor puteri oculte şi a unei reputaţii personale cam îndoielnice, era adesea invitat să fie naş. Apărea de obicei la botezuri în mare ţinută: manta şi ciorapi stacojii, jiletcă albă, cămaşă cu jabou, pantofi albi. Un gentilom din ţinut scria în 1819 că Wrightson era unul din „acei impostori care trăiau şi se hrăneau din superstiţiile de ordin inferior“. Poate! Dar oameni ca Wrightson, în ciuda aparatului său ocult, ofereau un real serviciu localnicilor. Şi, aşa cum remarca plin de înţelepciune reverendul Atkinson, ghicitorii îşi ofereau serviciile cu mult mai ieftin decât o făceau avocaţii sau medicii.

Şi în arhivele din Ţara Galilor se găsesc, de-a lungul secolului al XVIII-lea, menţiuni de vrăjitorie. În ciuda eforturilor pastorilor protestanţi şi, mai târziu, a metodiştilor, ţăranii rămâneau legaţi de vechile obiceiuri. Fără îndoială, aceşti ţărani se credeau buni creştini, ceea ce nu-i împiedica să pronunţe formule magice, să converseze cu spiritele şi demonii, să creadă în auguri şi apariţii, să practice magia, astrologia şi vrăjitoria. S-a crezut, mai ales, în ghicitori şi ghicitoare,

până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Un mare număr de cazuri s-au descoperit numai în valea Neath. În anii 1787 – 1788, un fermier descoperise că vacile nu mai dădeau atâta lapte ca de obicei. A hotărât că erau vrăjite şi i-a cerut lui Daniel Jones, un ghicitor să-i identifice vinovatul. In 1807, un anume John Jones a fost închis la Cardiff şi obligat să se lepede de puterile lui de ghicitor şi să mărturisească în faţa tribunalului că nu avea niciun fel de cunoştinţă despre puterile oculte, ci „numai ştiinţa de a-i face să creadă pe ignoranţi, de a crea iluzia, prin artele magice şi o putere care depăşeşte orice concepţie umană, că poate înapoia obiectele furate proprietarilor, fără să mai pună la socoteală multe alte acte de prestidigitaţie“. Dar credinţele au continuat să persiste în ţinut. O bătrână, pe nume Bess Tregwl, trăia prin împrejurimi, în anii 1840-1860, ghicind soarta slujnicelor şi fetelor de fermieri; ea întrebuinţa şi alte arte magice pentru a-şi câştiga pâinea cea de toate zilele. Fără îndoială, asemenea oameni se găsesc pretutindeni în Insulele Britanice, demonstrând cum au supravieţuit, „chiar în cea dintâi ţară industrializată“, vechile credinţe ale unei ţări preindustrializate.

Vrăjitoare lucrând în bârlogul ei
(desen de Thomassin după Demaretz, 1736)

În Scoţia, aşa cum am văzut, vrăjitoria şi alte superstiţii populare ale regiunilor muntoase au lăsat mărturii din secolul al XIX-lea. Dar, a ne gândi la Scoţia înseamnă a introduce o nouă perspectivă asupra istoriei vrăjitoriei: vrăjitoria şi magia ca formule literare. Romancierul

cel mai cunoscut în Marea Britanie în primele decenii ale secolului al XIX-lea a fost, fără îndoială, sir Walter Scott (1771—1832). Romanele sale nu erau numai foarte populare dar, datorită importanţei temelor istorice tratate, ele au ajutat şi la crearea unei identităţi naţionale printre lectorii scoţieni (Scott era născut la Edinburgh, unde a şi trăit cea mai mare parte a vieţii sale). Vrăjitoria constituie o temă secundară, dar destul de importantă în romanele lui Scott. El s-a folosit de tradiţiile vrăjitoriei şi ale magiei pentru a crea diverse efecte şi a introdus mai multe personaje care erau implicate în artele oculte (spre sfârşitul vieţii sale, Scott a publicat, de altfel, un volum de scrisori despre demonologie şi vrăjitorie). In romanele sale, el aduce în scenă o femeie suspectă, supusă probei înotului, şi un bărbat care practica meseria de ghicitor. Găsim, astfel, într-un roman de Walter Scott, *The Bride of Lammermoor,* trei bătrâne vrăjitoare care, asemenea surorilor lor supranaturale din *Macbeth,* comentează intriga operei. Fireşte, aceste referiri la vrăjitorie şi magie sunt un mijloc de a crea atmosfera istorică, dar se pare că autorul a urmat tradiţia populară mai degrabă decât pe cea teologică: multe dintre aceste vrăjitoare nu sunt ticăloase, unele dintre ele ajută chiar la menţinerea ordinii morale. Şi faptul că vrăjitoarele şi magicienele pot juca un rol atât de activ în cărţile unui romancier important sugerează că gândirea oamenilor cultivaţi privind acest subiect a intrat într-o nouă etapă.

MODE GOTICE, OCULTISM ŞI LITERATURĂ

Într-adevăr, pentru secolul al XIX-lea ar fi prea simplu să vorbim despre magie şi vrăjitorie ca despre o chestiune pur ţărănească. Printre clasele cultivate, vechile credinţe în supranaturalul integrat în gândirea ştiinţifică nu mai sunt la modă. Fără îndoială, existau în secolul al XVIII-lea oameni care se ocupau de astrologie şi alchimie, dar ei nu se mai aflau în centrul curentelor intelectuale. Totuşi supranaturalul n-a dispărut cu totul: se ivea din când în când, uneori deghizat sub aparenţa ştiinţei. Se pot prezenta mai multe exemple ale acestei situaţii. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, s-a manifestat un mare interes pentru mesmerism. Aproape în acelaşi moment, erau la modă romanele „gotice“, un gen foarte impregnat de elemente supranaturale. Şi, puţin mai târziu, epoca victoriană a manifestat un gust accentuat pentru spiritism. Fără îndoială, trebuie să ne ferim să supraestimăm importanţa acestor fenomene, dar nu să le neglijăm. Ele demonstrează, într-adevăr, cum oamenii care se credeau cultivaţi, respectabili şi foarte credincioşi, puteau încorpora supranaturalul în sistemele lor de credinţe. Şi, în sfârşit, săgeata partului. Este foarte uşor pentru noi, oamenii luminaţi, să respingem aceste credinţe – fie că este vorba de superstiţiile ţăranilor, fie de preocupările claselor cultivate – ca pe nişte aberaţii

ale unor timpuri revolute. Este neplăcut pentru noi, britanicii, să ne amintim că au existat doi englezi care au contribuit la evidenţierea magiei şi a vrăjitoriei în secolul nostru. Primul se numea Aleister (în realitate Edward Alexander) Crowley (1875-1947) şi era fiul unui berar care adoptase principiile Fraţilor din Plymouth. Acest Crowley, renunţând la antecedentele lui, l-a abandonat studiile de la Universitatea din Cambridge pentru a îmbrăţişa decadenţa sfârşitului de secol. S-a consacrat cu mare ardoare magiei şi cunoştinţelor oculte şi a scris mai multe cărţi care vor atrage atenţia marelui public. Acelaşi public se interesa de altfel şi de romanele lui Denis Wheatley (1897-1977); unul dintre aceste romane, publicat în 1935, are drept subiect satanismul; el va fi urmat de alte opt romane în acelaşi gen. Dar, în mediile cultivate, rolul cel mai important îl vor juca scrierile Margaretei Murray. Născută la Calcutta, ea se instalează în Anglia cu ambiţia de a deveni infirmieră; dorinţa nefiindu-i îndeplinită, începe să studieze egiptologia la Universitatea din Londra. Devine profesor universitar şi publică multe cărţi cu subiecte din acest domeniu. Dar se interesa, de asemenea, de vrăjitorie şi, în 1921, edita cartea *The Witch-Cult in Western Europe*. Această căite, actualmente discreditată printre eruditi, a avut o mare influenţă mai ales asupra publicului larg, popularizând ideea că oamenii acuzaţi de vrăjitorie în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea erau adepţii unei religii de fertilitate precreştină. Această teorie cu privire la vrăjitorie, nesprijinită pe studii serioase, este totuşi foarte bine fixată în mintea contemporanilor. Ciudată ironie că Marea Britanie, care a rămas la periferia vrăjitoriei în zorii timpurilor modeme, a nutrit doi autori ale căror opere constituie fundamentul credinţelor supranaturale moderne!

Un univers saturat de magie. Europa meridionala *FRANCISCO BETHENCOURT*

Persecuţia vrăjitoriei în Italia, Spania şi Portugalia n-a atins nivelul represiv al altor regiuni din Europa epocii modeme. Modelul represiunii meridionale poate fi caracterizat prin supravegherea individuală sistematică, dar continuă, contrastând cu supravegherea masivă care s-a aflat la baza atât de faimoaselor valuri de persecuţie din ţările septentrionale. Această diferenţă de practică judiciară naşte mai multe întrebări: cine sunt agenţii angajaţi în represiune, care le sunt interesele şi strategiile? Cât de mare este sensibilitatea puterii şi a populaţiei la fenomenul vrăjitoriei şi al magiei?

Prima şi a doua întrebare sunt complexe. Ştim că jurisdicţia privind delictul de vrăjitorie era împărţită între tribunalele civile ecleziastice şi inchizitoriale, acestea din urmă ocupându-se exclusiv de implicaţiile eretice ale vrăjitoriei. Într-un anumit fel, Sfântul Oficiu, limitat în Europa aproape exclusiv la peninsulele iberice şi italiene, începând din secolul al XVI-lea, deţine puterea decisivă de a preciza politica f aţă de magie. Astfel, trebuie să cunoaştem bine interesele puterii în spaţiul religios şi politic pentru a înţelege strategia Inchiziţiilor. Trebuie, de asemenea, să cunoaştem bine contextul religios şi mecanismele clasificării ereziilor pentru a înţelege priorităţile acţiunilor inchizitoriale. În sfârşit, trebuie să studiem modelul creştinării în Europa meridională pentru a explica relativa „moderaţie“ a acţiunilor.

În privinţa celei de a treia chestiuni, absenţa valurilor represive semnificative trebuie pusă în legătură nu numai cu puterile angajate, ci şi cu sensibilitatea populaţiilor. Trebuie să identificăm, pe de o parte, sistemul central al valorilor care organiza percepţia magiei, iar pe de altă parte, configuraţiile culturale specifice care susţineau vrăjitoria. Înainte de toate, trebuie să caracterizăm fenomenul pe care suntem gata să-l analizăm: să precizăm câmpul semantic corespunzător termenilor de magie şi vrăjitorie, ca şi realităţile mişcătoare ale practicilor şi credinţelor magice. Pe scurt, să reconstruim viziunea magică a lumii în toată complexitatea sa. În sfârşit, ne propunem să caracterizăm agenţii magici prezenţi în viaţa de toate zilele a oamenilor şi, de asemenea, figurile mitice *(Benandanti, donne di fuori* etc.), a căror prezenţă simbolică nu era mai puţin activă.

PRACTICA ŞI CREDINŢELE MAGICE

În această epocă trupul era abordat ca un element extrem de fragil, ameninţat de flageluri de tot felul – furtuni şi catastrofe, foamete, epidemii, războaie şi conflicte, crime şi răzbunări. Conceput ca un

instrument producător şi reproducător, trupul se supunea deformărilor constante impuse de proasta alimentaţie, de absenţa condiţiilor sanitare, de rănile luptelor sau bătăilor, de sarcini şi naşteri. Aceste agresiuni vizibile care determinau existenţa precară şi efemeră – un copil din patru murea înainte de a împlini un an, speranţa de viaţă la naştere se limita cam la douăzeci şi opt de ani – erau interpretate printr-o mentalitate magico-religioasă în care răul putea fi abordat, după circumstanţe, ca o pedeapsă divină, ca o manifestare a spiritelor diabolice sau ca rezultat al unei agresiuni magice. In această perspectivă, trupul era considerat ca o suprafaţă expusă, deschisă spre exterior, subiectul unor interferenţe ale forţelor oculte. Şi totuşi, circumstanţele sau perioadele specifice îl făceau şi mai vulnerabil, mai ales dacă era atins de boală sau dacă era foarte tânăr. Copiii, de exemplu, erau fiinţe extrem de fragile, dat fiind trupurile lor „moi“. Dar mai existau şi împrejurări în care trupul devenea ameninţător pentru comunitate. Trupul femeii lehuze era considerat impur şi închis într-un spaţiu de carantină, înconjurat de tabu-uri. In această situaţie este interzis femeii să iasă din casă şi celorlalţi s-o privească în ochi până când se duce la biserică pentru a se purifica, la încheierea perioadei de izolare.

Ritualurile de protecţie se dezvoltă mai ales în perioada copilăriei. Botezul este un ritual de trecere decisiv care integrează nou-născutul în comunitatea creştină, jucând şi un rol fundamental de consacrare a sufletului, a cărui importanţă este măsurată prin accesul la ceremoniile funerare. Dar botezul era şi el un ritual printre altele: în mediile urbane, exista obiceiul de a întocmi mai întâi harta cerului nou-născutului; pronosticul cerului plasa imediat copilul în cadrul influenţelor astrale, subliniindu-i dependenţa faţă de macrocosmos şi, de asemenea, vulnerabilitatea. In basmele şi piesele de teatru ale secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea se vorbeşte adesea de căutarea unei „zâne“ care să-i favorizeze soarta. Aceste relatări ridică problema importanţei puterii pe care o deţine autorul pronosticului, dar şi a puterii cuvintelor: prevestirea destinului este privită ca o vrajă care leagă copilul de un parcurs anticipat. Rolul moaşei care ajută naşterea este întotdeauna foarte important în această perioadă; ea participă la misterul naşterii, fiind stăpâna acestei perioade de graniţă, neliniştitoare, învestită cu puterea predicţiei, care explica prudenţa cuvintelor proferate. Moaşa administrează imediat primele ritualuri de protecţie, mai ales amulete, confecţionate din materiale sacre, organe de animale, piese de îmbrăcăminte sau obiecte cu forme simbolice cum ar fi „figa“, reprezentarea unei mâini închise, cu vârful degetului mare plasat între index şi degetul mijlociu, având o evidentă semnificaţie falică, iar drept scop alungarea diavolului. Binecuvântările şi fumigaţiile completează ritualurile de protecţie care

realizau un fel de „cordon sanitar“ în jurul nou-născutului.

Ameninţarea principală pentru copii, date fiind trupurile lor „poroase“, este deochiul, un fel de vrajă provocată de privirea unei bătrâne invidioase care are capacitatea de a deochia. Întreaga regiune pe care o vom analiza atribuia o mare importanţă acestei agresiuni magice, desemnată prin cuvinte ca *malojo, mau-olhdo* sau *malocchio.* „Diagnosticul“ era în general legat de bolile prelungite care depăşeau competenţa medicilor sau care produceau o slăbiciune extremă fără un motiv aparent – de altfel, această idee de boală invizibilă, ca şi noţiunea de epuizare fizică fără cauză, este întotdeauna legată de acuzaţia de vrăjitorie. Deochiul, în acest cadru, este o noţiune care permite obiectivarea raporturilor conflictuale în interiorul satului sau al cartierului – în această epocă raporturile sociale nu aveau nimic din imaginea idilică proiectată de etnografii de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Dar dacă boala putea fi atribuită conflictelor între vecini sau resentimentului celor săraci, puterea de agresiune magică în acest domeniu este circumscrisă bătrânelor al căror sânge menstrual n-a fost purificat, sânge care putrezeşte, degajând nişte aburi foarte fini, periculoşi, activaţi de invidie şi proiectaţi ca nişte săgeţi prin ochi spre corpul victimei.

DEOCHIUL ŞI FARMECELE

Această explicaţie „materialistă“ a deochiului, pe care o găsim în tratatul lui Manuel de Azevedo, un medic portughez din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se situează în inima unei tradiţii care-şi găseşte apărători ca Giordano Bruno şi Tomasso Campanella, cu toate că şi alţi autori pot împărtăşi acest punct de vedere. Este cazul lui Torquato Tasso, care descrie în *Dialoghi* malignitatea vaporilor pe care-i degaja invidia privirii. Veninul din suflet ar fi astfel proiectat prin ochi asupra obiectului supus farmecelor *(fascina)*. Bruno plasează impactul acelui *malocchio* în cadrul mai vast al unor virtuţi sensibile ale privirii, o virtute activă când privirea se opreşte asupra unor corpuri, dar şi o virtute pasivă pentru că suportă influenţa lucrurilor. Virtutea este aici înţeleasă ca o capacitate, o dispoziţie şi o forţă imanente tuturor lucrurilor la diferite niveluri, ceea ce explică puterea de a fermeca nu numai a omului, ci şi a animalelor, a plantelor şi chiar a pietrelor. Campanella împărtăşea ideile lui Bruno (atât textele unuia, cât şi ale celuilalt au fost scrise în jurul anului 1590), dar el furnizează mai multe exemple privind interdependenţa lucrurilor, puterea transformatoare a privirii (mai ales asupra sentimentelor) şi ameninţarea vaporilor maligni (în legătură cu care citează acelaşi caz al unei bătrâne nepurificate). Viziunea lui Campanella face şi mai clară imbricaţia între „panmaterialismul“ şi „panspiritismul“ acestei tradiţii: el atribuie o caracteristică corporală spiritelor, considerate ca

substanţe vaporoase foarte fine care scapă privirii noastre. În această perspectivă, suntem înconjuraţi de spirite, acestea umplu aerul pe care-l respirăm, sunt prezente în lucruri şi fiinţe vii şi pot fi chiar create în anumite circumstanţe.

Deochiul se înscrie într-un cadru general al raporturilor de influenţe, angajând întregul univers – o perspectivă împărtăşită atât de mediile erudite cât şi de mediile populare, chiar dacă se situează la nivelul elementar de înţelegere sensibilă a realităţii. Normal, deochiul este considerat o agresiune magică, legată de sentimentul de invidie. Dar el se poate produce, în perspectiva pe care o analizăm, ca un rezultat al unei încrucişări cazuale de priviri, al unei interacţiuni nefericite sau ca o influenţă dezlănţuită a unui corp dereglat şi impur. Am evocat tabu-urile care circumscriu perioada de lehuzie pentru a-i proteja pe ceilalţi de un corp care, reproducând misterul vieţii, a devenit impur şi primejdios. În acelaşi fel, absenţa purificării bătrânelor le face trupul primejdios; sângele destinat să nască viaţa se poate transforma într-o putreziciune generatoare de vapori malefici, purtătoare de boli. Dar această logică merge chiar mai departe: virtutea fiecărei persoane poate avea influenţe negative sau pozitive, independent de voinţa ei. Această percepţie a vrajei negative se găseşte într-o formă difuză în întreaga Europă meridională, dar ea dobândeşte o importanţă extraordinară în zona Napoli, unde această vrajă negativă poartă numele de *iettatura* (G. Gallasso).

Lettatura cuprinde toate formele de influenţe malefice. Cuvântul a fost construit în jurul lui *gettare,* ceea ce duce cu gândul la „a arunca o privire“[3], „a face farmece, vrăji“[4], dar câmpul semantic pe care-l acoperă este considerabil lărgit. Astfel, deochiul este numai un caz printre altele în definiţia completă a *iettaturii.* Dar cazul cel mai neliniştitor este cel al individului considerat ca un *iettatore,* noţiune care este şi astăzi curentă în Italia. In acest caz, individul care are nenorocul să fie considerat un *iettatore* este izolat de comunitate, oamenii nu-l privesc în ochi pentru a nu-i primi influenţele nefaste, se tem de prezenţa lui şi chiar să se afle în vecinătatea lui. Femeile însărcinate şi copiii sunt în special invitaţi să se îndepărteze de el şi să nu se apropie niciodată de casa lui. Am descoperit deja, sub forma diferitelor amulete, antidoturile tradiţionale ale *iettaturii:* pentru a se feri de pericol sunt utilizate în general, în prezenţa unui *iettatore,* reprezentările falusului şi ale coarnelor. Şi mai trebuie să fie recunoscut cel care deoache. Jüan Lazaro Gutierrez, în cartea sa *Opusculum defascino,* publicată la Lyon în 1653, inventariază următoarele semne: faţa palidă, ochii trişti şi lăcrămoşi, aerul întunecat, insomnia, veghile continue, trupul slab şi vlăguit.

Disfuncţii mai grave de ordin sexual, mai ales impotenţa, frigiditatea, sterilitatea, sunt explicate adesea prin coerciţia magică (E.

Le Roy Ladurie). In acest caz, nu ne aflăm numai în faţa unei credinţe care obiectivează neliniştea castrării sau incapacitatea sexuală – probleme resimţite într-un fel şi mai violent în cadrul demografic al vechiului regim – dar avem de a face, de asemenea, cu tehnici magice foarte răspândite, care vizează manipularea corpurilor, a sentimentelor şi a voinţelor. Cureaua – *legătură* în italiană, *ligamento* în castiliană şi portugheză – semnifică literalmente o curea înfierată la cele două capete, dar cuvântul semnifică şi o tehnică magică prin care se încearcă legarea forţelor naturale ale omului, suspendarea funcţiilor reproductive ale corpului uman, împiedicarea consumării căsătoriei. Ideea de legătură, exprimată prin denumirile în italiană şi spaniolă, poate fi considerată ca o metaforă care reprezintă de altfel acel *modus legandi,* mărturisit de mulţi vrăjitori în faţa Inchiziţiei. Instrumentul esenţial în această operaţie este cureaua purtată în mod obişnuit de bărbatul pe care doresc să-l facă impotent. Această curea este obiectul a trei noduri rituale făcute de vrăjitoarea care păşeşte în acelaşi timp peste pragul casei, ceea ce va provoca impotenţa victimei. Spiritele invocate pentru concretizarea vrăjii variază după tradiţiile locale şi după circumstanţele în care se desfăşoară ritualul – adesea, vrăjitoarea operează noaptea, privind o stea. Dacă nu se găseşte brăcinarul victimei, poate fi folosită o altă curea, mai ales dacă aceasta a fost în contact cu trupul ei. Cuvintele care se rostesc nu numai că invocă spiritele şi victima, dar explicitează organele sexuale vizate şi activitatea care trebuie suspendată.

Vrăjitoarele sunt foarte căutate în perioadele de criză amoroasă pentru a „lega“ pe cineva (adesea ritualul vizează o neputinţă selectivă), dar sunt căutate şi de presupusele victime pentru a fi dezlegate de cureaua înnodată, caz care revelează ambivalenţa practicilor magice şi poziţia agenţilor (cel care ştie să lege poate şi să dezlege). Procedeul este relativ simplu: ritualul este făcut pe dos, nodurile sunt dezlegate cu vorberituale favorabile activităţii sexuale, în timp ce vrăjitoarea intră pe o poartă (simbolizând penetraţia). Acest ritual nu poate fi executat de o vrăjitoare (uneori chiar cea care este acuzată de a fi făcut legătura) decât dacă este găsit brăcinarul (sau materialul utilizat). In caz contrar, lucrurile se complică, pentru că dezlegarea cea mai eficace trebuie să se facă direct asupra obiectului procedeelor magice. Soluţiile alternative sunt mai dubioase şi produc efecte temporare, cum ar fi invocarea protecţiei Bisericii sau invocarea altor spirite (am descoperit în aria hispanică un anumit număr de relatări despre sacrificiile aduse demonului pentru a dezlega cureaua). În istorisirile lor (filtrate, fireşte, de notarii tribunalelor) vrăjitoarele recunosc totuşi că nu există nicio speranţă să se desfacă nodurile curelei în cazul în care aceasta a fost arsă sau aruncată în apă: impotenţa, frigiditatea, sterilitatea vor fi atunci irevocabile.

Vrăjile împotriva oamenilor sau împotriva vitelor se supun unei logici asemănătoare cu aceea a curelei. Farmecele care urmăresc moartea unui om folosesc adesea broaştele, cărora li se cos ochii şi gura pe viu, animalul fiind în viaţă, pentru a simboliza orbirea şi înăbuşirea dorite acelui individ. Legătura între nenorocirea broaştei şi nenorocirea dorită victimei se stabileşte printr-o bucată de pâine sau o bucată de came din care a muşcat individul, plasată în gura animalului înainte de operaţie. Cuvintele rituale exprimă un raţionament analog, care subliniază paralelismul dorit între moartea lentă a broaştei şi „uscarea pe picioare“ a victimei. Alegerea broaştei, de altfel, este semnificativă pentru puterea atribuită ritualului, ea fiind considerată în epocă deosebit de veninoasă. Dar şi alte farmece vizează ca victima să devină dezagreabilă, mai ales în raport cu iubitul ei. În acest caz, metodele folosite sunt mai puţin dure, deşi la fel de încărcate de simbolism: se arde sperma bărbatului, oprită printr-un ritual (sau lichidul vaginal al femeii), fumul fiind orientat spre cămaşa amantului sau amantei); unghiile şi părul se transformă în pulberea folosită în farmecele negative; obiectele personale, mai ales pieptenele, pot fi, de asemenea, folosite pentru farmece. Toate aceste elemente au o trăsătură comună: au aparţinut victimei sau au fost în contact cu ea. Într-un anumit fel, oamenii credeau că elementele produse sau emanate din corp îşi păstrau proprietăţile şi rămâneau într-un anumit raport cu acesta; operaţiile asupra elementelor derivate se reflectau asupra corpului de origine, în acelaşi fel, obiectele care au fost într-un anumit contact fizic cu un individ i-au asimilat influenţele şi au întreţinut cu el raporturi de reciprocitate.

Vrăjile cuprindeau practici rituale complexe – formule de descântec, invocaţia spiritelor, manipularea diverselor elemente. Aceste elemente nu se reduc la categoriile pe care le-am amintit mai sus: ele includ şi produse ale pământului (ierburi aromate, oţet, sare), animale (creierul de măgar, cocoş negru, păsările de „biserică“)

şi lucruri (bucăţi din piatra sfinţită a altarului, ostie sfinţită, furci de tors) cărora le sunt atribuite virtuţi (proprietăţi) capabile să producă influenţa dorită. Denumirile vrăjilor, cu toată încărcătura negativă pe care o comportă, nu corespund realităţii ambivalente a acestor tipuri de ritualuri magice. De fapt, avem de a face cu o ambivalenţă a discursului (a face bine, a face rău) şi cu o ambivalenţă a simbolurilor, şi a tehnicilor (Dacă se ţine cont de posibilităţile deja indicate, inversarea procedeului unui ritual pentru a obţine efectul contrar). Denumirile italiene şi hispanice — *Fattucchierie, hechizos* sau *feiticos* – exprimă o realitate mai complexă. Astfel, multe asemenea *fattucchierie* încearcă să obţină graţiile cuiva sau să favorizeze raporturile de simpatie, ca în cazul băuturilor vrăjite. *Fervedouro,* de exemplu, este un rit practicat în sudul Portugaliei, cu un oţet foarte tare, sare, metal

magnetizat şi nouă pietre culese la trei răspântii, culesul fiind însoţit de descântec. Toate aceste elemente erau adunate apoi cu o formulă probatorie (prin care se evocau spiritele şi se descria graţia dorită) şi apoi aruncate într-o oală bine închisă. Preparatul trebuia să fiarbă multe ore, până la miezul nopţii, moment în care trebuia să se audă murmurul unor voci de demoni declarând; „Noi ne ducem; voi veţi avea multă graţie“.

Procedeele magice pot atinge un înalt nivel de abstracţiune, mai ales în formulele de descântec pronunţate de faţă cu persoana vizată, fie pentru a obţine o graţie, fie pentru a împiedica o acţiune defavorabilă. Proximitatea este căutată în acest caz, iar cuvintele trebuie să fie pronunţate cât mai aproape posibil de obiectul de descântec – un procedeu care presupune transmiterea cuvintelor prin aer o dată cu efectul lor fizic. Aceeaşi logică o regăsim şi în acele *cartas de tocar* din spaţiul hispanic: pe bucăţele de pergament sau de hârtie sunt înscrise formulele descântecului cu invocaţia spiritelor şi, uneori, chiar relatarea pe scurt a unei acţiuni culese din hagiografii. Pentru a obţine efectul dorit, cel interesat trebuie să atingă cu acest document corpul persoanei vizate. Acest corp, în alte procedee, răspândite peste tot, poate fi reprezentat de o păpuşă, adesea îmbrăcată cu o bucată din veşmântul care a aparţinut victimei. Operaţiile aplicate păpuşii sunt considerate a avea acelaşi efect. De această dată, nu este vorba de un contact direct, ci de o acţiune amânată care presupune o noţiune acţionând prin reprezentare.

VRACI, GHICITORI, ASTROLOGI

Vindecarea bolilor, care scapă bănuielilor de vrăjitorie, putea, de asemenea, să fie obţinută prin agenţi magici, numite în lumea hispanică *ensalmadores, curandeiros* sau *saludadores.* In majoritatea cazurilor este vorba despre bărbaţi (sau femei) „de virtute“ care au obţinut un succes răsunător în cazul unor boli disperate, profitând apoi de ecoul succesului pentru dezvoltarea artei lor. Ceremoniile săvârşite în mod obişnuit de către vraci conţin oraţii (de unde numele de *ensalmadores),* binecuvântări, aplicaţii cu ulei sau sare sfinţită prin semnul crucii, ca şi aplicarea unor remedii preparate cu ierburi din medicina tradiţională locală. Puterea atribuită „oamenilor de virtute“ este elementul esenţial al recunoaşterii lor şi explică folosirea unor practici ca aplicarea salivei sau a răsuflării vraciului pe porţiunea bolnavă sau rănită. Această putere este subliniată de specificitatea diagnosticului şi de alegerea mijloacelor de vindecare: acestea sunt revelate vraciului prin vise sau viziuni. Dar puterea atribuită vraciului nu se opreşte aici: există cazuri de *saludadores* care-şi zic clarvăzători. Această capacitate depăşeşte diagnosticul vizionar, anumiţi vraci pretinzând că văd în interiorul corpului. Viziunea revelează uneori

monştri care cresc în corp, dar şi spirite care au pătruns în el şi-l stăpânesc pe nefericit. Această credinţă în capacitatea vracilor este atât de răspândită încât am găsit cazuri de episcopi care i-au consultat pe „oamenii de virtute“ în timpul practicilor de exorcizare pentru a se asigura că demonul a părăsit corpul posedat.

Vracii sunt agenţi magici care se situează într-o zonă de frontieră, între sacru şi profan. Ei aplică adesea remedii, subliniind însă totdeauna originea transcendentă a puterii lor, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu vrăjitorii *(fattuchiere, hechizeras, feiticeiras), care-ncearcă* să stăpânească tehnicile de manipulare magică (deşi reputaţia lor îi poate plasa, de asemenea, într-o zonă de frontieră). Vracii invocă mai ales sfinţii, pe Fecioara Maria, Duhul Sfânt sau pe Isus Cristos, imită comportamentul preoţilor (binecuvântarea, rugăciunea), evită conflictele cu puterea, cer chiar autorizaţii pentru a-şi îndeplini activitatea. Poziţia lor este ambiguă, mai ales pentru că este foarte greu de justificat originea divină a revelaţiilor cu care se laudă. Vrăjitoarele, la rândul lor, invocă adesea demonii, dar includ în practicile lor slujirea unor sfinţi consacraţi de Biserică. De altfel, această relativă nediferenţiere a calităţii spiritelor invocate este una dintre trăsăturile semnificative ale acţiunii lor. Vrăjitoarele se situează într-o poziţie marginală în raport cu societatea, chiar dacă activitatea lor se desfăşoară în chiar inima problemelor cotidiene – controlul corpului, stăpânirea sentimentelor şi a voinţelor – iar practicile afişează un sincretism derutant, mergând până la utilizarea elementelor consacrate de Biserică.

Revelaţiile proclamate de vraci se aşază în categoria divinaţiei naturale, caracterizată de Cicero. In ciuda criticii radicale a unor formule foarte variate de divinaţie, formulată de acest autor clasic, el furnizează un cadru analitic care va fi reluat şi dezvoltat de autorii Renaşterii. In această perspectivă, divinaţia artificială ar desemna tehnicile de observaţie şi de interpretare ale fenomenelor naturale, tehnici stabilite pentru a descoperi, pornind de la semnele selecţionate, sensul ascuns al mişcării lucrurilor. Această artă, cultivată la diferite popoare în condiţii climatice şi geografice variate, a luat forme specifice de-a lungul timpului. Obiectivul a rămas mereu acelaşi: cunoaşterea destinului individual sau colectiv, revelaţia trecutului şi a viitorului, descoperirea lucrurilor oculte, ceea ce presupune credinţa în destin, precizat fie prin jocul influenţelor universale, fie prin voinţa unui spirit superior (sau a unor spirite superioare). Divinaţia naturală, tot în clasificarea propusă de Cicero, ar desemna inspiraţia de origine divină, manifestată prin vise sau viziuni, precum şi talentul de a cerceta indiciile profetice sau instinctul de a prevedea viitorul. Divinaţia naturală ar fi radical diferită de arta divinatorie pentru că profeţiile inspirate de zei erau

proferate într-o stare de exaltare psihică *(per furoreni),* corespunzând unei mişcări libere a sufletului, străină raţionamentului. Printre exemplele alese de Cicero, cel al sibilei Casandra este cel mai tulburător: când formulează profeţia, nu ea este cea care vorbeşte, ci zeul care a pătruns în trupul ei. Deci, în divinaţia naturală, se stabileşte un raport direct între spirite şi sufletul ales (sau care prezintă aptitudini pentru acest raport). Viziunile şi profeţiile formulate în momentele de exaltare (semnalând trecerea într-o altă stare) sunt completate de vise, pentru că, în timpul somnului, sufletul se desparte de trup şi de materialitatea simţurilor, întâlnind temporar universul spiritelor.

Acest cadru analitic este acceptat, deşi complicat şi nuanţat, de Tommasso Campanella. În cartea a XIV-a a *Teologiei* sale, scrisă în jurul anului 1616, el vorbeşte de profeţie în loc de divinaţie, dar conţinutul este acelaşi (fiind vorba de prezicere). El împărtăşeşte simţul critic al lui Cicero, dar într-un context creştin în care citatele din autorii clasici sunt amestecate cu citate din Părinţii Bisericii şi autorii scolastici. El introduce noi categorii în clasificarea originară: profeţia morală, conţinând fireasca sagacitate umană; profeţia diabolică, presupunând pactul explicit sau implicit cu demonul; profeţia divină realizată în linişte, prin miracolele şi revelaţiile sufletelor pure şi inocente (opuse noţiunii clasice de exaltare, ca semn al inspiraţiei divine). Campanella dezvoltă discuţia cu privire la influenţa astrelor asupra capacităţii profetice, ca şi explicaţiile dispoziţiilor profetice, prin teoria umorilor. Această parte este foarte interesantă pentru că suntem confruntaţi cu o revizuire a teoriei sale anterioare privind sensul lucrurilor. De data aceasta, raportul între umori şi dispoziţiile sufletului, îndeosebi în privinţa facultăţii profetice, este negat – luare de poziţie care comportă o critică explicită a teoriilor lui Aristotel şi Marsilio Ficino (curioasă alăturare). El cercetează, de asemenea, diviziunea între profeţia naturală şi profeţia artificială, plecând mai ales de la problema viselor, discutată de Cicero în cadrul divinaţiei naturale (de inspiraţie divină). Campanella pune problema varietăţii viselor şi, prin aceasta, problema statutului lor: dacă uneori acestea revelează anumite lucruri, în majoritatea cazurilor ele le ascund şi le amestecă, necesitând o muncă suplimentară de interpretare şi o întoarcere la categoria profeţiei artificiale. Profeţia făcută pornindu-se de la observarea numerelor, a elementelor, a animalelor, a corpului uman este condamnată în diferite domenii ca superstiţioasă şi înşelătoare, deşi chiromanţia, arta de a ghici viitorul în liniile palmei, e privită cu bunăvoinţă.

Artele divinatorii sunt foarte răspândite în Europa meridională, nu numai la nivelul erudit (textul lui Campanella este numai un caz de clasare critică, printre zecile de texte analitice şi de manuale de

instrucţie), ci şi la nivel popular. Astrologia, de exemplu, se dezvoltă între secolele al XIV-lea şi al XVI-lea (E. Garin), practica horoscoapelor fiind cultivată atât la curţile prinţilor cât şi în oraşe. Alături de proceduri bine puse la punct, găsim divinaţia spontană, făcută pe baza observării astrelor, diferite medii sociale folosind aceeaşi sursă de observaţie pentru prezicerea viitorului. Necromanţia ceremonială, atât de răspândită în Italia şi Spania, nu poate fi despărţită de practicile vrăjitoarelor care invocă spiritele morţilor sau care folosesc obiecte legate de cadavre, mai ales funia spânzuratului (dacă se reţine credinţa că spiritele morţilor de o moarte violentă nu părăsesc cadavrul). Căutătorii de comori, mai numeroşi în Italia de sud (J.— M. Sallemann) şi în regiunile meridionale ale Peninsulei Iberice, utilizează procedeele descrise în cărţile de divinaţie (precum calea sfântului Ciprian sau *Claviculele* lui Solomon), dar revelaţia prin vis sau clarviziune este apreciată mai mult. Divinaţia care se bazează pe elemente, cum ar fi mai ales geomanţia, hidromanţia şi piromanţia este cultivată de multe medii sociale, chiar dacă prin procedee specifice. Divinaţia exclusivistă a celor instruiţi se sprijină pe numere şi semne, o divinaţie inspirată de cabala ebraică şi care cere o cunoaştere mai profundă a tehnicilor acumulate – este vorba de o formă complexă de divinaţie, opusă formelor populare, mai aproape de jocurile hazardului.

Vrăjitoare la Palermo identificată ca fiind Fehpa Calabreza
(desen de A. Van Dyck, 1624)

Procedeele divinatorii presupun raportul universal de influenţă şi interdependenţă între toate lucrurile, dar în cadrul unor proprietăţi şi capacităţi (de putere) bine diferenţiate. Astfel, arta aceasta presupune o muncă de clasare a „virtuţilor“ atribuite fiecărui element – metal, piatră, plantă, astru sau fiinţă vie –, această muncă făcând posibilă

descifrarea sensului urmărit prin operaţiile simbolice cele mai variate. Definirea statutului omului ca un microcosmos reflectând jocul forţelor universale este subliniată prin practicile divinatorii care încearcă să descopere sensul raporturilor celor mai semnificative. Tot acest efort de cunoaştere, bazat pe o gramatică a semnelor, implică un mare sincretism, revelat prin folosirea anumitor procedee religioase consacrate, cum ar fi cazul rugăciunilor şi al posturilor practicate pentru purificarea trupului şi pentru a face spiritul mai sagace şi mai disponibil pentru visele revelatoare. Raportul între alimentare şi sagacitatea spiritului, stabilit într-un mod vag la nivel popular, corespunde formulărilor gânditorilor epocii, cum sunt cele din textul lui Jérôme Cardan, *Synesiorum somniorum omnis generis imsomnia explicantes,* publicat pentru prima oară în 1562. Într-adevăr, el identifica patru tipuri de vise, primul provocat de mâncare şi băutură, al doilea prin umori, al treilea prin cauze necorporale (preocupări, gânduri, amintiri, sentimente) şi aj patrulea prin cauze superioare (intervenţia spiritelor şi a corpurilor celeste). De la primul la al patrulea tip de vis există o trecere gradată, de la turbulenţă şi discontinuitate până la claritatea şi coerenţa imaginilor, pe măsură ce mişcarea spiritului se eliberează de materie devenind mai ascuţit, mai viu şi mai senin.

Percepţia raporturilor de influenţă între om şi totalitatea lucrurilor îşi dobândeşte expresia cea mai semnificativă în tratatele de fiziognomonie. Tratatul cel mai important, cel al lui Giovan Battista Della Porta, publicat pentru prima oară în 1568, propune o abordare globală a problemei. El caracterizează umorile şi influenţa lor asupra comportamentului, caută corespondenţe între climat, poziţie geografică şi temperamentul popoarelor, stabileşte raporturi între alimentaţie, habitat, tipul fizic şi obiceiuri. Clasificarea celor mai mici detalii fizice ale corpului – interpretate întotdeauna ca nişte semne – se face în paralel cu clasificarea organelor şi a expresiei sentimentelor (râsul, de exemplu, face obiectul unei tipologii). Diferitele configuraţii psihologice sunt caracterizate în baza valorilor, viciilor şi sentimentelor, autorul încercând să le pună în raport cu tipurile fizice specifice. Ultima parte se referă la posibilităţile de corecţie a stărilor de spirit, a comportamentelor şi a obiceiurilor plecând de la analiza semnelor exterioare (fiziognomonia este abordată ca o acţiune de conştientizare).

Această vastă întreprindere, în care se întâlnesc frecvent omologii fizice şi temperamentale între om şi animale (subliniate de altfel prin ilustraţiile ediţiei italiene din 1610), exprimă o viziune de corespondenţe universale împărtăşite de mediile populare înclinate spre magie. Această teorie a corespondenţelor presupune aplicarea noţiunii de organism şi de fiinţă vie tuturor lucrurilor. Dar vitalismul

care decurge din această percepţie este de asemenea legat şi de noţiunea de suflet al lumii pe care o găsim în textele citate mai sus, precum şi în operele a numeroşi autori – în special în cele ale lui Cesare Della Riviera, care a publicat *Mondo magico degli heroi* în 1605. Viziunea lumii magice nu poate fi totuşi definită o dată pentru totdeauna, dat fiind diversitatea concepţiilor, mai ales a celor asupra naturii şi capacităţii de intervenţie a spiritelor. De altfel, percepţia intermediarilor (demiurgi, magicieni, vrăjitori, figuri mitice) nu este nici ea unanimă, ceea ce impune o anchetă suplimentară.

AGENŢI MAGICI ŞI FIGURI MITICE

Magia este definită în prima ediţie a lucrării *Vocabolario degli Academici della Crusca,* publicată în 1612, ca o artă a vrăjilor care-şi propune cunoaşterea lucrărilor oculte sau provocarea minunilor (exemplul ales este cel al transportului rapid dintr-un loc într-altul), o artă predată sau revelată de demon, în forme, procedee şi rituri variate. Intervenţia demonului în structurarea artei este explicitată în această noţiune, dar chiar în epocă vom găsi încercări de a distinge (de a clasifica) diferitele forme de magie. Giordano Bruno, de exemplu, a identificat trei tipuri: magia divină, care cuprinde miraculosul şi minunea creştină; magia fizică, numită de alţi autori magie naturală, care utilizează proprietăţile active şi pasive ale lucrurilor pentru a provoca efecte aparent stupefiante şi insolite prin necunoaşterea procesului declanşat; magia matematică, utilizând figurile şi caracterele (asemenea geometriei), numerele şi calculele (asemenea aritmeticii), timpul şi mişcările (asemenea astronomiei), vraja prin privire (cum ar fi optica). Acest ultim tip de magie al cărei sens metaforic este explicat într-un fel extrem de precis, Bruno îl aşază în categoria magiei artificiale, privind construcţia de maşini (de exemplu, ceasurile), experienţele de transformare (alchimia citată de Campanella) şi efectele iluzorii pentru simţurile umane. Magia diabolică nu este prezentată explicit în schema lui Bruno, deşi magia matematică, după părerea lui, face parte din filosofia ocultă, fiind admisă posibilitatea invocării demonilor şi spiritelor morţilor (necromanţia) în scopul obţinerii previziunilor, asemenea pactului cu diavolul pentru practica farmecelor. Trebuie să spunem că această clasificare a magiei propusă de Bruno este legată de o clasificare a magicienilor. În această perspectivă, ierarhia de la înţelept la vrăjitor se stabileşte plecându-se de la diferitele tipuri de procedee. Astfel, vrăjitorul va fi legat de partea „sumbră“ a magiei matematice, folosită concret, pentru practicarea farmecelor, invocarea spiritelor şi pactul cu demonul.

Prezentarea adepţilor în faţa diavolului, gravură în lemn (F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, Milano 1626).
Colecţie particulară

Împărţirea magiei în magie naturală, magie artificială şi magie diabolică este cea mai răspândită în Europa, chiar printre autorii cei mai ortodocşi, cum e cazul lui Bento Pereira. Aceeaşi diviziune este preluată de primele mari dicţionare ale limbii portugheze şi castiliene.

Noţiunile care urmează sunt aproape la fel cu cele pe care le-am rezumat mai sus, ceea ce ridică problema ambiguităţii terminologiei utilizate. Într-adevăr, accepţiunea generală a noţiunilor de magie naturală şi magie artificială, până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, este legată de evoluţia cuvântului „ştiinţă“. Cesare Della'Riviera, de exemplu, caracterizează magia naturală ca o ştiinţă a virtuţilor imanente tuturor lucrurilor, ale căror forme, viaţă şi permanenţă rezultă din sufletul lumii, care ordonă armonia cerului cu pământul. *Dicionario de la lengua caste liana,* al cărui tom IV a fost publicat în 1734, defineşte magia drept ştiinţă sau artă în care se învaţă cum se obţin lucruri extraordinare şi admirabile. Magia naturală şi magia artificială sunt considerate forme licite de studiu şi manipulare a naturii prin industria umană, forme opuse magiei diabolice (desemnată ca magie neagră), care procedează prin invocarea diavolului şi pactul încheiat cu el, pentru a se obţine lucruri extraordinare.

Clasificarea magicienilor nu este străină de clasificarea formelor magiei, cu toate că există domenii care scapă tipologiei discutate aici,

cum ar fi mai ales practicile de vindecare şi de căutare a obiectelor pierdute. Aceste domenii, de altfel, polarizează practicile cele mai răspândite, întâlnite în procesele inchizitoriale, ceea ce ridică problema raportului între cultura orală şi cultura scrisă – pe scurt „teoreticienii“ dispreţuiesc formele populare de divinaţie sau de medicină care utilizează procedurile magice. Această percepţie subordonată a magiei practice care încearcă să răspundă problemelor imediate ale vieţii de toate zilele a populaţiei este cu atât mai extraordinară cu cât procedeele proprii acestui tip de magie nu sunt chiar atât de departe de cele ale magiei erudite. Într-adevăr, diferitele tipuri de magie împărtăşesc aceeaşi viziune a universului, implicată în primul caz, conceptualizată în al doilea, un univers văzut ca un complex animat de spaţii şi elemente în care lumea superioară este legată de lumea inferioară, de atracţii şi repulsii, totul într-un cadru gnoseologic în care nu există o distincţie prea clară între spirit şi materie, între sensibil şi inteligibil (E. Cassirer).

Vracii sunt plasaţi deci în domeniul mai sensibil în care magia îndeplineşte funcţia utilitară de a răspunde nevoilor materiale ale populaţiei; nu este vorba de salvarea sufletului, scop ultim al magiei, ci de mobilizarea capacităţilor transcendente pentru a rezolva problemele de sănătate cele mai greu de descifrat. Dar frontierele sunt aici fragile: Biserica nu abandonează acest domeniu (să ne aducem aminte de practicile acelor *ex-voto* şi de slujbele preoţilor); vracii folosesc farmacopeea tradiţională şi anumite procedee ale medicilor, mai ales analiza „apelor“ bolnavului. Ghicitorii (în acest context ar trebui să-i numim vrăjitori), la rândul lor, folosesc adesea procedee asemănătoare jocului hazardului, dar elementele alese sunt încărcate de un simbolism care trimite la problema corespondenţelor şi a virtuţilor (proprietăţi, sensibilităţi) atribuite lucrurilor. Totuşi, distincţia între magicieni, la acest nivel, este un pic iluzorie, pentru că vracii folosesc divinaţia, fie pentru „diagnosticarea“ bolii, fie pentru alegerea tratamentului, în timp ce idealul divinaţiei „naturale“, adică revelaţia prin vise sau viziuni, este împărtăşit de toţi magicienii.

Vrăjitoare dezgropând cadavre ce vor servi la pregătirea farmecelor lor malefice, gravură pe lemn. (F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, Milano, 1626.)
Colecţie particulară

VRACIUL ŞI VRĂJITOAREA

Vraciul şi vrăjitoarea împart domenii specifice de acţiune, dezvoltând procedee magice diferenţiate, dar amândoi joacă un rol important în imaginaţia locală a vechiului Regim, ca intermediari ai lumii oculte. Această percepţie este, de altfel, de o mare ambiguitate: oamenii se folosesc adesea de serviciile acestor agenţi magici care se văd astfel investiţi cu o anumită putere „la nivelul pământului“ dar, în acelaşi timp, se tem de capacităţile lor, mai ales de cele ale vrăjitoarelor care invocă tot felul de spirite, riscând să dezlănţuie forţe pe care nu sunt în măsură să le controleze. Iată de ce vrăjitoarele nu sunt căutate de vecini în cazurile obişnuite; în mod norma] sunt consultate de oamenii din alte sate, care evită astfel să neliniştească şi să dezlănţuie primejdioasele puteri ale magicienilor din vecinătatea lor.

Această teamă ne spune multe cu privire la imaginea vrăjitoarelor: intermediare ale lumii oculte a spiritelor, ele pot declanşa flageluri naturale cum sunt furtunile, pot ameninţa fântânile, recoltele, vitele şi oamenii (să ne amintim de deochi). Capacitatea imanentă a vrăjitoarelor este capacitatea spiritelor dezlănţuite: cele două aspecte se oglindesc împreună în percepţia oamenilor. De altfel, chiar vrăjitoarele se plâng uneori de violenţele săvârşite de demonii invocaţi

care scapă de sub stăpânirea lor – un subiect curent de învestitură simbolică, justificând ritualurile de protecţie ale agenţilor magici, cum ar fi cercul sau *signum sallommonis,* de unde ei proferează formulele de invocare şi „comunică“ în deplină siguranţă cu diavolul. Deci această percepţie difuză a prezenţei active a spiritelor explică teama faţă de intermediari. Dar trebuie să urmărim eforturile intelectuale de clasificare a spiritelor pentru a putea sesiza această percepţie a lucrurilor.

Strozzi Cicogna, autorul lucrării *Palagiode gl'incanti,* publicată în 1605, stabileşte nouă clase de demoni, plecând de la exemplele biblice: 1) spiritele superbe care vor să fie adulate ca nişte zei; 2) spiritele mincinoase; 3) spiritele colerice, răutăcioase şi nesupuse; 4) spiritele scelerate; 5) spiritele înşelătoare care-i slujesc pe magicieni şi-i învaţă farmecele; 6) spiritele aeriene, cele care provoacă trăsnetele şi tunetele; 7) furiile care seamănă vrajba, războaiele, rapturile, incendiile; 8) spiritele spioane şi acuzatoare; 9) spiritele ispititoare şi seducătoare. Acest autor acceptă corporalitatea demonilor şi apariţiile lor sub formă de spirite (incubi şi succubi) întreţinând raporturi sexuale cu bărbaţi şi femei. Demonii sunt puşi în legătură cu patru elemente, fiecare tip fiind responsabil de o formă de divinaţie specifică sau de o formă de farmece.

Clasificarea spiritelor propusă de Strozzi Cicogna cuprinde universul mitologiei clasice, al miraculosului creştin, al basmelor cu zâne şi al romanelor cavalereşti. Autorul ne relatează legenda savanţilor din Conciliul de la Bâle care, în timp ce se plimbau prin pădure, au auzit cântecul unui spirit care ieşea dintr-un copac. Aceştia l-au exorcizat, spiritul a fugit scoţând ţipete terifiante, dar cei care fuseseră de faţă s-au îmbolnăvit, murind în câteva zile. Această istorie este integrată sectei spiritelor aeriene responsabile de furtunile cele mai violente şi de apariţia unor armate de spectre luptând pe cer. Spiritele acvatice – zânele, nimfele, sibilele albe, acele *donne buone* – vor fi responsabile de vaporii grei şi otrăvitori ieşind din ape, precum şi de inundaţii, potopuri şi furtuni maritime. Aceste spirite devin monstruoase pe lacuri sau mări, dar pot apărea şi sub forme umane în apropierea izvoarelor sau pe râuri. Spiritele terestre – geniile, „larii“, faunii, satirii, spectrele – ar fi cele mai periculoase, responsabile de ciumă şi de accidentele cotidiene. Identificate cu sufletele damnate ale unor scelerаţi expulzaţi din ordinul spiritelor bune, ei puteau lua diferite forme, umane sau animale. În această clasă a demonilor meridionali (după Cicogna, aceştia ar avea mai mare putere în sud) sunt incluse spiritele familiare care vorbesc tot timpul, execută parodii şi comunică cu vrăjitoarele. Spiritele subterane, foarte răspândite în nordul Europei (Cicogna îl citează pe Olaus Magnus), locuiesc în grote, puţuri, peşteri, mine şi alte locuri sub pământ. Ele iau uneori formă de

pitici şi pot influenţa căutarea comorilor sau descoperirea argintului îngropat. Clasate printre spiritele grosiere şi ignorante, acestea ar fi responsabile cu cutremurele de pământ.

Tratatul lui Cicogna exprimă, la cel mai înalt nivel, percepţia difuză a unui univers populat de spirite care intervin în viaţa de toate zilele, luând forme umane sau animale, putând pătrunde chiar în corpurile fiinţelor vii. În cadrul acestei percepţii, trebuie să analizăm rolul de intermediar atribuit vrăjitoarelor, precum şi formele de invocare şi comunicare cu spiritele. Am văzut până acum felul în care se obţine această comunicare, informă şi spontană, la noroc. Dar regăsim în Europa meridională şi noţiunea foarte răspândită a pactului cu diavolul. Această noţiune trebuie studiată cu multă atenţie, pentru că ea presupune voinţa agentului magic de a se ralia spiritelor căzute.

Pactul cu demonul este noţiunea majoră care ghidează anchetele inchizitorilor în timpul proceselor de vrăjitorie. Interogatoriile încearcă să caracterizeze practicile şi credinţele deviante ale acuzatelor, dar firul conducător al întrebărilor produse conduce inevitabil la problema comunicării şi a compromisului cu demonul. Acest compromis ar include renegarea credinţei creştine, refuzul veneraţiei faţă de Dumnezeu, actul slăvirii diavolului şi promisiunea de a-i da lui sufletul, toate acestea în schimbul ajutorului demonului în cunoaşterea lucrurilor oculte pentru a accede la ştiinţă şi bogăţie, pentru a rezolva o problemă specifică. Pactul ar putea fi implicit sau explicit, după condiţiile formulării: în primul caz, desemnează un contract precis semnat cu sângele nefericitului care-şi vinde sufletul; în celălalt caz, este vorba de un compromis tacit cu acelaşi conţinut, dar nescris. În ambele cazuri, demonul pune stăpânire pe corpul nefericitului printr-o atingere care lasă o urmă pe piele sau circumscrie o zonă insensibilă.

PACTELE DEMONICE

Am urmărit stereotipiile stabilite de tratatele de demonologie şi procesele Inchiziţiei, fie în timpul interogatoriilor martorilor, fie din relatările acuzaţilor (J. Hansen). Este vorba de o noţiune construită de-a lungul timpului, a cărei geneză este foarte greu de clarificat. Oricum, o trăsătură fundamentală ne atrage atenţia din capul locului: noţiunea de pact cu diavolul a fost construită pe alte două concepte, acela de schimb şi acela de contract. Ideea schimbului presupune o percepţie specifică a raportului între om şi lumea de dincolo, un raport interactiv în care, pe de o parte, comunitatea umană depinde de acţiunile spiritelor, ceea ce explică riturile de protecţie şi de calmare, şi în care, pe de altă parte, spiritele suferă de absenţa veneraţiei, ceea ce explică indiferenţa, turbulenţa şi uneori răzbunarea lor. În acest raport complicat, caracterizat sintetic de Max Weber prin

formula *do ut des,* nu este vorba de o intervenţie miraculoasă şi dezinteresată a spiritelor (sfinţi sau demoni), în afara invocaţiei, rugăciunii sau veneraţiei oferite de cel nefericit, care are nevoie de ajutor. Adorarea lui Dumnezeu face parte din acest cadru de schimb simbolic, credinţa şi actele demonstrative ale credinţei conducându-l pe credincios pe calea mântuirii. Posibilitatea venerării diavolului rezultă din această economie simbolică în care fidelităţile sunt negociabile, simbolurile reversibile şi schimburile organizate în jurul unor promisiuni şi contrapartide. Conceptul de contract, la rândul său, este legat de această noţiune difuză de schimb, dar el exprimă o cultură juridică foarte ridicată, în care raporturile între oameni sunt fixate prin instrumente notariale. Dar influenţa dreptului în noţiunea de pact cu diavolul nu este limitată la dreptul comercial, ea se extinde şi asupra dreptului de succesiune. Conform multor relatări, formula de lepădare de religia catolică şi de recunoaştere a demonului ca domn şi stăpân include dezmoştenirea lui Dumnezeu în ceea ce priveşte posesiunea viitoare a sufletului nefericitului, promis explicit diavolului. Ritualul de predare a sufletului în mâinile diavolului, privind obligaţia de a oferi un deget, o parte din corp sau o cantitate de sânge nu priveşte numai economia simbolică a darului şi a contradarului (Marcel Mauss), dar ea implică şi economia sacrificiului care domina viziunea creştină a lumii.

Ideea de pact este fundamentală în strategia de „demonizare“ a vrăjitoarelor, dezvoltată de inchizitori mai ales începând cu secolul al XIV-lea. Ea ar putea fi considerată, din punct de vedere instrumental, o noţiune „inventată“ de inchizitori în cadrul eforturilor lor de epurare religioasă. De altfel, noţiunea de pact este aplicată activităţilor altor agenţi magici, ceea ce permite întărirea poziţiei agenţilor nelegitimi în câmpul religios. Totuşi, dacă găsim caracteristici semnificative ale culturii erudite în ideea de pact, originea populară a percepţiilor difuze a schimburilor simbolice între om şi lumea de dincolo conform formulei *do ut des* este de netăgăduit. Încă din secolul al XVI-lea, găsim în procesele Inchiziţiei (fie în Spania, fie în Italia) multe relatări despre pactul cu diavolul care depăşesc cadrul definit de judecători, mai ales în ceea ce priveşte procedeele informale ale invocaţiilor şi promisiunilor de eliberare a sufletului în schimbul recompensei pretinse. Nu este vorba aici să postulăm „realitatea“ pactului cu demonul, ci să subliniem sincretismul genezei şi apropriaţia difuză a noţiunii de către populaţie.

Posibilitatea de a recurge la demon pentru a rezolva problemele vieţii zilnice rezultă din viziunea magică a universului care nu este marcat tradiţional printr-o percepţie foarte distinctă a binelui şi răului, ci, dimpotrivă, printr-o percepţie relativ neutră a jocurilor de putere între spirite. Ambiguitatea procedeelor magice (cel care face

binele poate face şi răul, orice practică fiind reversibilă) este paralelă cu ambiguitatea poziţiilor în raport cu spiritele care fac obiectul invocaţiilor. Această atitudine se complică, evident, în cadrul definit de religia creştină: o ierarhie a spiritelor structurate chiar pe noţiunea de bine şi rău, viaţa materială concepută în funcţie de lumea de dincolo, accesul în paradis fiind determinat de faptele bune zilnice, conduita ideală fondată pe raportul cu Dumnezeu prin sacrificiul lui Cristos şi exemplul Sfinţilor. Dar, exact în acest cadru polarizat, se reintroduce posibilitatea recurgerii la spiritele căzute, în caz de îndoială cu privire la eficacitatea mijloacelor legitime sau a raportului subordonat cu sacrul.

VRĂJITORII EPICI

Identificarea tipului epic al vrăjitorului în mitologia indo-europeană ne ajută să înţelegem statutul complex al lui *homo magus* în Europa meridională în epoca modernă. După analiza propusă de Dumézil, Kavya Usanas, figura legendară a tradiţiei indiene, nu este nici zeu, nici erou, ci doar o varietate puternică şi savantă a omului sacru, ale cărui puteri depăşesc chiar capacitatea spiritelor. Ştiinţa magică a lui Kavya Usanas, îndeosebi puterea de a reînvia morţii sau de a provoca metamorfoze de vârstă, îl plasează într-o poziţie unică preeminentă în conflictul între zei şi demoni (denumiri înşelătoare pentru cele două lumi organizate care se înfruntă, egale în funcţii şi competiţii). Ştiinţa excepţională a lui Kavya Usanas, devenit preceptor şi auxiliar sacerdotal al demonilor, constituie un factor de dezechilibru al conflictului, factor aneantizat numai prin viclenie. Acest vrăjitor reprezintă, de asemenea, un al treilea tip de fiinţă puternică în marginea zeilor şi a demonilor, tip care se bucură de o imensă libertate de acţiune, a cărui autonomie este subliniată prin faptul că este solicitat de ambele grupe de spirite care se sfâşie. De altfel, chiar această autonomie explică accesul zeilor la ştiinţa magică a lui Kavya Usanas, pentru că el acceptă un discipol din cealaltă tabără, împotriva voinţei demonilor, demonstrând un spirit al corpului care se suprapune intereselor imediate.

Tradiţia iraniană, la rândul ei, ne prezintă o figură legendară asemănătoare, Kavi Usan, cu toate că în acest caz este vorba de un rege vrăjitor care-i domină pe demoni şi pe oameni, ordonând construirea castelului magic în care domneşte o primăvară eternă, o veşnică tinereţe, şi unde oamenii bătrâni întineresc. Raportul cu demonii este un raport periculos, de stăpânire, dar şi de seducţie: Kavi Usan se lasă antrenat într-un război împotriva zeilor, în vederea cuceririi cerului, spre care este purtat de vulturi, dar de unde cade lamentabil. Căinţa îi permite să urce din nou pe tron, domnia lui fiind caracterizată de arbitrar şi capriciu. Este posibil să extragem două

trăsături comune cu omonimul său Kavya Usanas: puterea asupra morţii (el posedă un balsam care poate vindeca rănile mortale) şi puterea asupra bătrâneţii. Diferenţa între cele două figuri legendare este mai ales de statut politic: Kavya Usanas este un auxiliar preţios al demonilor, care-i recunosc puterea prin supunerea prinţesei faţă de fiica vrăjitorului, căreia îi devine sclavă. Kavi Usan îşi asigură direct puterea, unind cele două tipuri epice de rege şi vrăjitor. În cele două cazuri se subliniază autonomia omului sacru şi ambiguitatea raporturilor sale cu lumea spiritelor. Contextele religioase diferite explică unul libertatea de acţiune şi oscilarea lui Kavya Usanas între zei şi demoni, celălalt – Iranul mazdeean monoteist, neadmiţând neutralitatea şi capacitatea de manevră între bine şi rău – explică de ce Kavi Usan, adică regele-vrăjitor moral instabil, alternând slujirea lui Dumnezeu cu revolta, îndură pedeapsa sau obţine iertarea.

Tradiţia indo-europeană nu este în legătură directă cu agenţii magici şi figurile mitice pe care le analizăm acum, cu atât mai mult cu cât procesul de creştinare a introdus un cadru de referinţe complet schimbat. Într-adevăr, în Europa se constată o viziune a vrăjitoriei dominată de ideea intervenţiei diabolice şi a dependenţei vrăjitoarelor. În această optică, pe deplin împărtăşită de diferitele medii ale populaţiilor, statutul vrăjitoarei este un statut subordonat, unde nu se pune problema autonomiei sau a puterii magice depăşind capacităţile spiritelor. Totuşi, fondul mitic pe care l-am rezumat ne permite să înţelegem nuanţele foarte subtile care se ivesc în această viziune împărtăşită: în sânul populaţiilor găsim indiciile unei credinţe (fireşte, limitată) în puterile imanente ale lui *homo magus* (de unde noţiunea de transmitere a acestor puteri în cazul morţii), în timp ce în mediile erudite (mai ales ecleziastice) se exprimă o renegare frontală a existenţei unei puteri magice exterioare învăţăturilor demonului, acestea din urmă fiind obţinute obligatoriu prin intermediul unui pact implicit sau explicit.

MITUL SABATULUI

Mitul sabatului, care se precizează de-a lungul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, trebuie plasat într-un context în care se încrucişează mai multe tradiţii modelate şi reinterpretate în cadrul furnizat de religia creştină. Nucleul central al mitului conţine adunarea nocturnă a vrăjitoarelor, reunite într-un spaţiu organizat de prinţul demonilor, care dirijează ceremonia, cerând tuturor participanţilor renegarea religiei creştine, supunerea faţă de puterea lui şi acceptarea pactului diabolic. Relatările ceremoniilor proiectează modelele unei recepţii regale, cu auxiliari care-i conduc pe noii sosiţi până în faţa prinţului, aşezat pe un scaun foarte înalt, în faţa căruia ei trebuie să execute formele consacrate ale reverenţei. Modelul judiciar deţine un loc

remarcabil în relatări, mai ales când e vorba de descrierea momentului semnării pactului diabolic: prinţul demonilor joacă un rol de judecător asistat de un notar, care completează formularul pe care-l va semna noul sosit. În sfârşit, relatările se referă adesea la modelele liturgice tradiţionale ale Bisericii creştine, răsturnând principalele acte ale liturghiei şi profanând sacramentele. Dar adunarea nocturnă mai include şi alte momente focalizatoare, îndeosebi balul, banchetul şi copulaţia colectivă între participant (vrăjitoare şi demoni). De altfel, acest din urmă aspect trebuie pus în legătură cu dezbaterea teologică asupra posibilităţii relaţiilor sexuale între fiinţele umane şi diavoli (incubi şi succubi), ca şi asupra fecundaţiei în cadrul acestor relaţii. Cu toate că majoritatea autorilor acceptă capacitatea demonilor de a provoca iluzii, de a apărea sub formă umană şi de a întreţine raporturi sexuale cu fiinţele umane, ei neagă, precum Cardano sau Campanella, posibilitatea ca un incub să producă sămânţa sau ca o succubă să rămână însărcinată, pentru că fecundaţia ar depinde, după părerea lor, de umori, de căldură şi sânge, elemente naturale care depăşesc capacităţile iluzorii ale demonilor. Adunarea se încheie prin distribuirea farmecelor de către demoni, act care ar da ceremoniei sensul unei reuniuni între agenţii magici şi spiritele căzute răzvrătite împotriva societăţii umane.

Sabatul mai conţine şi alte elemente structurale privind transportul dus-întors al vrăjitoarelor la adunările satanice. Este vorba de oncţiune, de zborul nocturn şi de metamorfoză. Actul ungerii trupului cu o vaselină preparată de demoni este un ritual preliminar, executat acasă, la căderea nopţii în care se va desfăşura adunarea, un ritual care semnalează despărţirea vrăjitoarei de lumea umană şi intrarea ei în universul diabolic. Acest acta fost mult discutat în epocă, mai ales în privinţa identificării vaselinei (în general, în raport cu maleficiile îndreptate împotriva nou-născuţilor, ea ar fi rezultatul manipulării corpurilor acestora) şi a consecinţelor materiale ale aplicării sale. În acest din urmă caz, relatările nu sunt unanime: vrăjitoarea cade într-un somn adânc, propice călătoriei în spirit spre sabat; vrăjitoarea se deplasează corporal în aer, fie susţinută fizic de un ţap, fie propulsată de o conjuraţie diabolică; vrăjitoarea suportă o metamorfoză animală, devenind o pasăre uriaşă, ceea ce i-ar permite să-şi întâlnească tovarăşele de reuniune. Procedeele de reîntoarcere erau asemănătoare, cu toate că supraîncărcate de sensul tuturor actelor ceremoniei – plasate sub semnul adoraţiei demonului şi al pactului malefic.

In ciuda importanţei zborului nocturn şi a metamorfozei, revelată de diversitatea versiunilor asupra transportului vrăjitoarei la sabat, aceste elemente depind de nucleul central al mitului, adunarea nocturnă. Acest raport de dependenţă structurală este răsturnat prin abordarea lui C. Ginzburg (*Le sabbat des sorcières),* care respinge

adunarea satanică drept o invenţie a inchizitorilor, reluând celelalte două elemente ca obiecte exclusive ale analizei sale. Această alegere presupune o evaluare a zborului şi a metamorfozei drept cele mai arhaice şi mai reprezentative elemente ale unui fond de cultură populară cu rădăcini euro-asiatice pe cale de dispariţie. Evident, demersul lui Ginzburg este un exerciţiu posibil, practicat, de altfel, cu o erudiţie remarcabilă, dar operaţia de separare a elementelor structurale ale unui ansamblu mitic construit cu un asemenea sincretism rămâne totuşi ştiinţific discutabilă. Fondul şamanic al zborului sau al călătoriei nocturne este de netăgăduit, dar elementele prezente în relatările sabatului n-au fost niciodată despărţite sau reprezentate într-o stare „pură“ în nicio cultură; acestea sunt întotdeauna modelate de contextul cultural specific în care se inserează şi în care dobândesc un sens. Riscul acestei analize morfologice este să producă rezultate abstracte foarte generoase, care se depărtează de diferitele contexte în care fenomenele revelează o configuraţie culturală şi socială specifică.

Relatările despre sabat trimit deci la un complex cultural dominat de viziunea creştină asupra lumii, care explică sensul ritualurilor de răsturnare (călcarea în picioare a crucifixului sau a ostiei, celebrarea mesei negre), rolul structural al figurii demonului, importanţa atribuită ceremoniilor de veneraţie, de promisiuni şi de contract (dar şi de contra-dar). Diferitele elemente originare ale culturii juridice şi ale culturii străzii se inserează în acest complex coerent, mai ales redactarea pactului diabolic sau inversarea carnavalescă a respectului (sărutatul feselor diavolului). Copulaţia colectivă, care exprimă un vis arhaic de ruptură cu toate tabuurile sexuale şi normele morale, este semnul dereglării corpului şi al excitaţiei simţurilor, într-un context creştin de satanizare a sexualităţii (M. Eliade). Zborul nocturn, care trimite la fondul şamanic al călătoriei în spirit în ţara morţilor, face de acum parte din acest context: el nu este realizabil decât cu ajutorul demonului (a se vedea oncţiunea, ţapul sau conjuraţia). Metamorfoza animală a vrăjitoarei în cadrul zborului nocturn poate îmbrăca forma unei uriaşe păsări negre (mai ales în contextul medieval), care trimite la mitul roman al „strix“-ului, o pasăre nocturnă care se hrăneşte cu sângele copiilor. Se cunoaşte, de altfel, adaptarea acestui mit la contextul demonologie: dintre maleficiile atribuite vrăjitoarelor, operate la instigarea demonilor, cel mai de temut este cel al adăpării cu sângele copiilor (una din acuzaţiile prezentate în faţa tribunalelor).

Procesele Inchiziţiei ne demonstrează difuziunea mitului sabatului în peninsulele Italiană şi Iberică. Nu este posibil să stabilim geografic nici difuziunea, nici cadrul social precis în care a apărut mitul. Este de asemenea exclus să atribuim inchizitorilor responsabilitatea construcţiei mitului sau a difuzării prin tortură. Evident, nu putem

neglija capacitatea de clasificare dezvoltată de inchizitori, dar aceste capacităţi merg, pe drept cuvânt, mână în mână cu disciplina recunoaşterii şi a identificării. Din nefericire, este imposibil să reconstituim gradul lor de implicare în diferitele elemente descoperite, implicare care presupune o eventuală sistematizare şi evidenţiere a sensului. Declaraţiile acuzaţilor, la rândul lor, sunt obţinute adesea fără tortură, relatările prezentând multe aspecte specifice, departe de modelul rezumat aici. „Vorbăria“ acuzaţilor îşi găseşte referinţele în miraculosul basmelor, scăpând logicii anchetei cu privire la pactul cu diavolul care domină interogatoriile Inchiziţiei.

In sud, acuzaţiile şi mărturisirile privind sabatul nu sunt la fel de răspândite ca în nordul Europei. Marea majoritate a acuzaţiilor de magie se referă la farmecele de dragoste şi la farmecele cotidiene atribuite micilor vrăjitoare, acţionând într-un cadru urban. Acuzaţiile de catastrofă sau de farmece împotriva copiilor provocate, de vrăjitoria diabolică sunt minoritare. În Europa meridională figura vrăjitoarei este dominată de „moaşă“ sau de „femeia de virtute“, dar şi de *hechizera, feiticeira* sau *fattucchiera,* în timp ce vrăjitoarele legate de mitul sabatului – *bruja, bruxa* sau *strega* (în acest caz raportul cu mitologia romană este explicit) – joacă un rol ameninţător, dar mai puţin vizibil. Diferenţierea lexicală nu este întotdeauna clară, mai ales în secolul al XVI-lea, unde găsim denumiri amestecate, dar este curios că, în cazul deochiului, vrăjitoarea este desemnată în general ca *strega* sau *bruja.* Acest din urmă caz arată raportul spontan stabilit între puterile imanente ale vrăjitoarei şi forţele diabolice. Agenţii magici care aparţin mediilor instruite sunt de asemenea „demonizaţi“; mitul lui Faust îşi găseşte o puternică expresie literară de la Marlowe la Goethe (fără să uităm de Calderon de la Barca), dar este recunoscut aproape pretutindeni ca o versiune a pactului diabolic care vizează obţinerea ilegitimă a ştiinţei şi a corespondenţei amoroase (I. P. Culianu).

DONNE DE FUORI, BENANDANTI

Totuşi, anumite figuri mitice scapă „demonizării“, cel puţin într-o primă perioadă. Este vorba mai ales de *donne difuori* şi de *benandanti. Donne difuori,* literalmente „femeile de afară“, fac parte dintr-un sistem de credinţe existent în Sicilia (Gustav Hennigsen). Aceste figuri, situate între zâne şi vrăjitoare, se caracterizează prin capacitatea de a vindeca bolile, de a identifica maleficiile şi de a le anula. *Donne difiiori* sunt considerate figuri magice binevoitoare, cu toate că anumite trăsături le plasează la frontieră, între universul sabatului, mitologia clasică şi basmele miraculoase: acestea sunt organizate în tovărăşii şi se adună adesea în reuniuni nocturne, în care demonul nu este neapărat prezent; sunt descrise ca nişte femei frumoase, îmbrăcate în

alb sau în negru, femei ale căror origini supranaturale sunt subliniate de prezenţa cozii sau a labei de animal. Inchiziţia din Sicilia s-a ocupat de zeci de femei asimilate acestei figuri mitice, acuzându-le de vrăjitorie.

Benandanti, figuri studiate de Ginzburg, se leagă de credinţele din ţinutul Friuli, situat în nordul Veneţiei. Conform acestor credinţe, copiii de sex masculin născuţi cu membrană amniotică (numită căiţă) erau consideraţi predestinaţi să joace un rol important în protecţia comunităţii. Imediat ce li se împlinea timpul (adică deveneau adulţi), ei erau invitaţi să intre într-un grup de *benandanti* însărcinat să combată vrăjitoarele în bătăliile nocturne. De rezultatul acestor bătălii, declanşate de mai multe ori pe an, după ciclul activităţilor agricole, depindea starea bună sau rea a recoltelor. O trăsătură fundamentală îi defineşte pe aceşti *benandanti,* supuşi anchetei inchizitoriale începând din 1570: spiritul fiecărui *benandante* iese din corp şi participă la bătălie. Această construcţie mitică, după interpretarea lui Ginzburg, îşi are originea într-un vechi rit de fertilitate agrară, iar figura acestui *benandante* este un vestigiu al culturii arhaice de origine şamanică. Conform analizei lui Ginzburg, Inchiziţia romană ar fi suprapus modelul sabatului acestei construcţii, respingând autonomia unui asemenea sistem de credinţe şi obţinând de la acuzaţi, după un proces care a durat zeci de ani, mărturisirea de vrăjitorie.

DOMESTICIREA GÂNDIRII MAGICE

Criminalizarea vrăjitoriei s-a dezvoltat foarte devreme, fie în legislaţia ecleziastică, fie în legislaţia civilă. Caracterizarea practicilor magice drept delict se propagă, între secolul al XIII-lea şi secolul al XV-lea, prin intermediul constituţiilor episcopale, al manualelor confesorilor şi al manualelor Inchiziţiei. Divinaţia este ţinta cea mai importantă a constituţiilor sinodale aprobate de-a lungul secolului al XIII-lea. Aceasta, bineînţeles, în ceea ce priveşte panicile magice care ocupau un loc limitat în ansamblul recomandărilor dominate de definirea datoriilor clerului. Adunările diocezale devin din ce în ce mai sensibile la problemele comportamentului şi ale credinţelor populare; se verifică, astfel, o schimbare a structurii textului constituţiilor sinodale, în care partea privindu-i pe laici cunoaşte o enormă lărgire mai ales în secolul al XV-lea. Tratamentul magiei, la început foarte limitat şi general (uneori câteva rânduri în care sunt condamnaţi la modul abstract ghicitorii, vrăjitorii şi ursitorii), devine locvace, integrând detalii prezentate de manualele inchizitorilor. Totuşi, alegerea detaliului şi a locului vrăjitoriei în ansamblul practicilor condamnate merită o analiză mai atentă. Într-adevăr, în cadrul „păcatelor publice“ se situează vrăjitoria, alături de adulter,

amoruri între celibatari, prostituţie, jocuri, profanarea bisericilor (dansuri, reprezentaţii, târguri), încălcarea postului în zilele sfinte, camăta. Nu din întâmplare vrăjitoria este situată printre atingerile aduse sacramentului căsătoriei: în majoritatea caracterizărilor delictului găsim prepararea băuturilor vrăjite, maleficiile şi vrăjitoriile care vizează manipularea dorinţelor, sentimentelor şi a voinţelor. In cursul secolului al XVI-lea, vrăjitoria este clasată printre păcatele publice (ne raportăm tot la constituţiile sinodale), ceea ce subliniază poziţia într-un fel subordonată a acestui fapt în ierarhia crimelor religioase, în timp ce se extinde caracterizarea practicilor vrăjitoriei cu accent pe invocaţie şi pe pactul cu diavolul.

MANUALELE CONFESORILOR

Aceste tendinţe trebuie să fie puse în raport cu dezvoltarea altor instrumente de identificare şi clasificare a heterodoxiei religioase. Manualele confesorilor, de exemplu, se referă Ia practicile magice când analizează cele şapte păcate mortale (concret, desfrâul) şi păcatele săvârşite împotriva primei porunci. Analogia poziţiilor vrăjitoriei în ambele tipuri de texte (constituţii sinodale şi manuale ale confesorilor) este vizibilă, într-o perioadă de început, imediat ce se vorbeşte despre luxură, unde sunt incluse conjuraţiile şi profanarea sacramentelor. Dar manualele confesorilor dezvoltă caracterizarea practicilor magice, mai ales în cadrul păcatelor împotriva primei porunci, ceea ce apropie acest tip de text de cel al Inchiziţiei. Această evoluţie duce la structura complexă prezentată de manualul confesorilor aparţinând lui Martin de Azpilcueta Navarro – unul din manualele cele mai răspândite în Europa în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi începutul celui de al XVII-lea (cel puţin 91 de ediţii între 1549 şi 1625, din care 57 în latină, 19 în castiliană, 8 în italiană, 4 în franceză şi 3 în portugheză). In lucrarea sa, Azpilcueta concentrează toate referirile la vrăjitorie în jurul păcatului împotriva primei porunci (slăvirea lui Dumnezeu), când denunţă falsa religie, superstiţia, apostazia şi erezia. Vrăjitoria este plasată sub semnul slujirii, invocării şi conjuraţiei diavolului. Artele magice, mai ales necromanţia şi celelalte forme de divinaţie, sunt cuprinse în pactul diabolic. Autorul este deosebit de atent la manipularea magică a obiectelor sacre ale Bisericii (apa botezului, uleiul sfinţit, piatra altarului) sau chiar a cuvintelor ritualice (concret, cuvintele consacrării). Vindecarea superstiţioasă, amuletele, semnele şi cuvintele scrise pe pergament pentru a aduce noroc sunt, de asemenea, pentru el comportamente condamnabile. Printre numeroasele practici şi credinţe rezumate în acest manual se află ursita, farmecele, credinţa naivă în vise, atribuirea unui sens cântecului păsării, alegerea anumitor zile pentru culegerea ierburilor.

În acelaşi timp, Azpilcueta condamnă credinţa în puterea vrăjitorilor şi credulitatea cu privire la virtutea anumitor ierburi sau a muzicii împotriva diavolului (el limitează operaţiile împotriva maleficiilor la exorcisme, la invocarea sfinţilor la penitenţe). În sfârşit, el consideră un păcat credinţa în iluziile răspândite de vrăjitori privind capacitatea deplasării corporale instantanee de la un loc la altul, cu toate că această posibilitate de transport diabolic, semnalat ca fiind foarte rar, depinde de autorizaţia divină (opinie criticată de Martin del Rio).

Cercetarea acestor două tipuri de surse – constituţii sinodale şi manuale de confesori – a fost foarte importantă nu numai pentru urmărirea tendinţelor de clasificare şi de caracterizare ale vrăjitoriei, ci şi pentru cunoaşterea eforturilor definirii ei. În acest ultim sector, trăsătura cea mai surprinzătoare o constituie o absenţă: sabatul nu este aproape niciodată menţionat. Invocaţia, conjuraţia şi pactul cu diavolul dobândesc un rol central în interpretarea procedeelor magice şi a eficacităţii lor, dar explicaţiile nu pomenesc nimic despre sabatul în care se adunau vrăjitorii şi diavolii pentru a celebra ritualurile inversate ale comuniunii şi adoraţiei, pentru reafirmarea solidarităţii şi a ierarhiilor, pentru pregătirea maleficiilor. Această absenţă contrazice una dintre presupunerile cele mai răspândite ale bibliografiei privind vrăjitoria, conform cărora mitul sabatului, construit de judecători, ar fi elementul structurant central al oricărei construcţii demonologice, un element esenţial pentru a-i transforma pe vrăjitori într-o asociaţie malefică, într-o sectă de adoratori ai diavolului. De altfel, această viziune era deja discutabilă în sine pentru că ea presupunea un rol determinant în economia acuzaţiei, în construcţia unui ansamblu mitic destul de complex. Totuşi, putem bănui că absenţa mitului în cele două tipuri de surse cercetate se explică prin recunoaşterea jurisdicţiei inchizitoriale asupra vrăjitoriei eretice (vrăjitoare operând sub pactul cu diavolul). Să vedem deci manualele inchizitorilor, unde sunt caracterizate în detaliu practicile şi credinţele vrăjitoarelor.

Manualul lui Bernard Gui, scris în jurul anului 1324 şi utilizat de inchizitori în diferite conjuncturi din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, atribuie vrăjitoriei ultimul loc în ierarhia ereziilor, care sunt tratate în ordinea următoare: cathari, valdişti, pseudo-apostoli, beghini şi iudaizanţi. In paginile în care Gui se ocupă de vrăjitori, de ghicitori şi de invocatorii demonilor (această tipologie este explicită în titlul capitolului), el începe prin denunţarea multiplelor invenţii ale oamenilor superstiţioşi. Ne propune apoi un interogatoriu îndreptat spre practicile privitoare la copiii vrăjiţi, sufletele pierdute sau damnate, raporturile între soţi, fecundarea sterililor, maleficiile confecţionate cu substanţe extrase din corpul unei victime, pronosticurile asupra viitorului sau asupra stării defuncţilor, zânele

care poartă noroc sau călătoresc noaptea, vindecări prin conjuraţii, profanarea sacramentelor sau obiectelor sacre ale bisericilor, fabricarea imaginilor de plumb. Acest rezumat ne informează foarte clar asupra simţului practic al lui Bernard Gui: el pune în gardă împotriva „falselor şi vanelor imaginaţii ale oamenilor“ practicând o anchetă cu privire la tehnicile verificate în diferite contexte. Nu este vorba de sabat, construcţia demonologică vădindu-se a fi redusă la invocaţia şi conjuraţiile demonilor.

Manualul lui Nicolau Eymerich, scris în 1376, tipărit în 1503 şi obiectul unor ediţii succesive de-a lungul secolelor, ediţii completate, începând din 1578, de comentariile lui Francisco Pena, plasează întotdeauna vrăjitoria în urma caracterizărilor principalelor erezii. Totuşi, fenomenul magic este divizat în două capitole, primul vorbind despre clarvăzători şi ghicitori, al doilea despre demonolatrii sau invocatorii diavolilor – diviziune care confirmă schimbarea (înăsprirea teologică), verificată în cursul secolului al XIV-lea, cu privire la vrăjitorie. In criminalizarea ghicitorilor apare potenţialitatea cultului demonului (latria şi dulia, adică adoraţia sau veneraţia). Pena adaugă condamnarea vrăjitoriilor în care este inclusă folosirea ilegitimă a sacramentelor, cuvintelor sau obiectelor Bisericii, ca şi renegarea lui Dumnezeu şi invocarea demonului. Cultul diavolului este aici mult mai dezvoltat decât în textul lui Bernard Gui şi se pot distinge mai multe tipuri de invocaţii şi de forme în care se manifestă cultul. Sacrificiile, rugăciunile, jurămintele, promisiunea de slujire, pe scurt, forme de adorare care aparţin cultului latriei sunt aici repertoriale chiar dacă într-un cadru individual. Caracterizarea duliei subliniază amestecul numelor demonilor cu cele ale sfinţilor în rugăciuni şi conjuraţii – o trăsătură care s-a înrădăcinat în tradiţia indo-europeană citată mai sus. Cercul magic desemnat pentru invocaţii, băuturile vrăjite sunt obiectul altor clasificări. Comentariul lui Pena se ocupă mai ales de invocaţie şi de raporturile între vrăjitori şi demoni. În orice caz, nu există referinţe la sabat.

Cele două manuale, mai ales ultimul, au o mare influenţă asupra practicii tribunalelor şi a Inchiziţiei. Într-o epocă mai târzie vom descoperi un alt manual, aproape ignorat în Spania şi Portugalia, dar foarte folosit de Inchiziţia romană: este vorba de *Sacro Arsenale* al lui Eliseo Maşini, inchizitor la Mantua, Ancona şi Genova, prima ediţie datând din 1631 (urmată de alte şase). Capitolul care se referă la vrăjitorie este surprinzător, construit fiind pe numeroase recomandări de prudenţă, mai întâi faţă de arestarea fără corpul delict, apoi cu privire la obţinerea probelor în cadrul exorcismelor, la acceptarea renumelui public al unei vrăjitoare (motivat de foarte multe ori, afirma Maşini, de ură) şi, în sfârşit, faţă de acceptarea mărturisirilor privind participarea la *giuochi del diavolo* (să traducem: sabatul).

Noţiunea de corp delict este foarte strictă şi demonstrează revoluţia enormă a culturii juridice inchizitoriale: punctul de plecare în acuzaţia de vrăjitorie trebuie să fie constituit din plângerea împotriva unui maleficiu purtător de nenorocire (maladie, moarte, dezastru). Medicul trebuie chemat pentru a verifica dacă nu este vorba de un rău natural, în timp ce casele celor care au depus plângere şi ale acuzaţilor sunt scotocite în căutarea obiectelor malefice. Manualul pune în gardă împotriva iluziilor diabolice provocate în cadrul exorcismelor, autorul afişând un scepticism foarte evident în privinţa mărturisirilor despre sabaturile puse la cale de acuzaţi (aceste mărturisiri erau atribuite unor sugestii exterioare, fricii de tortură sau credinţei că s-ar putea obţine astfel mai uşor iertarea). Simţul practic este prezent, de asemenea, şi în avertismentele împotriva acuzaţiilor de maleficiu săvârşite de mamele care-şi înăbuşă propriii copii. Vrăjitoria eretică se limitează, după Maşini, la actele care implică pactul cu diavolul, la apostazia credinţei şi la eficacitatea maleficiilor şi a vrăji lor.

OPERE DE DEMONOLOGIE

Aceste manuale revelează locul specific (relativ subordonat, trebuie s-o spunem) atribuit vrăjitoriei într-un context mai general de clasificare a ereziilor şi de definire a procedurii inchizitoriale. Operele de demonologie prezintă totuşi un cadru de caracterizare a fenomenului mult mai dezvoltat, ale cărui nuanţe va trebui să le analizăm. Vom alege tot operele scrise în regiunile meridionale sau pe cele care au influenţat practica judecătorilor din aceste regiuni. Ultimului caz îi aparţine lucrarea *Malleus maleficarum,* cu toate că, printre cele treizeci şi patru de ediţii recenzate între 1486 şi 1669, numai trei au fost tipărite în sud (şi toate trei la Veneţia, în 1574, 1576 şi 1679). Totuşi, este vorba de manualul de demonologie cel mai cunoscut şi mai frecvent citat chiar de inchizitorii hispanici când judecă procesele de vrăjitorie. Textul este construit în jurul raţionamentelor teologice complexe privind statutul vrăjitoarei (intermediară între om şi diavol), capacităţile imanente (considerate nule fără intervenţia diavolului) şi maleficiile sale (împotriva naturii, a oamenilor şi mai ales împotriva copiilor). Demonii incubi şi succubi, metamorfozele suportate sau provocate de vrăjitoare, înnodarea brăcinarului şi profanarea sacramentelor Bisericii sunt problemele cele mai dezbătute. Acest manual discută celebrul *Canon al Episcopului,* un text conţinând instrucţiuni pentru episcopi cu privire la magie; scris probabil în secolul al IX-lea şi inclus în principalele culegeri de legislaţii ecleziastice în care cavalcadele nocturne ale unei mulţimi de femei conduse de Diana sunt calificate drept iluzii, fantezii şi înşelăciuni ale demonului. Canonul este reinterpretat de Institoris şi Sprenger, autorii tratatului *Maliens,* care înlocuiesc prudenţa şi

îndoielile medievale referitoare la vrăjitorie cu certitudinea privind capacităţile demonului, mai ales în ceea ce priveşte zborul nocturn admis fie fizic, fie în spirit. Sabatul este inclus în capitolul referitor la credinţa nelegiuită şi închinarea în faţa demonului, unde reuniunea nocturnă de vrăjitoare este considerată un cadru solemn de abjurare a religiei creştine, abjurare urmată de pactul de supunere şi de jurământul de fidelitate faţă de diavol.

Integrarea sabatului în tratatele de demonologie continuă în *Strix,* lucrarea lui Giovanni-Francesco Pico de La Mirandola, o carte din 1523, construită sub formă de dialoguri, plină de citate din autorii greci şi latini, dezvoltând noţiunea de companie (sau societate) de vrăjitoare şi precizând cadrul adunărilor nocturne *(giuoco di Diana, giuoco della donna)* prin identificarea rădăcinilor acestor practici în mitologia clasică. Celelalte tratate pe care le-am ales (seria este mult mai lungă) nu ating eleganţa literară a seniorului de La Mirandola (nepotul celebrului umanist), dar împărtăşesc (şi extind) aceleaşi credinţe în acest domeniu. Martin del Rio, autorul lucrării în trei volume, *Disquisitionum Magicarum,* 1599-1600, dedică al doilea volum maleficiilor, adică magiei diabolice. Nu găsim noutăţi într-un text plin de citate puţin controlate, dar trebuie să subliniem dezvoltarea capitolului referitor la adunările nocturne ale vrăjitoarelor şi, de asemenea, capitolele referitoare la demon. *Compendium maleficarum,* de Francesco Maria Guazzo, publicat în 1608, se distinge de altele prin relativa absenţă a respingerii tezelor contrare realităţii zborului şi puterii demonilor. Tratatul presupune că această bătăi ie teologică s-a terminat şi se limitează să sistematizeze toate „cunoştinţele“ dobândite despre magia diabolică, constituindu-se în mare ca un repertoriu prescurtat şi complet al procedurii atribuite pactului diabolic sau adunării nocturne.

IMAGINI ALE SABATULUI ŞI ALE VRĂJITOARELOR

Importanţa şi originalitatea tratatului lui Guazzo nu se află în text (în ciuda unor dezvoltări referitoare la maleficiile sau ereditatea vrăjitoarelor), ci în gravurile care-l însoţesc. Aceste gravuri sunt extrem de interesante pentru că ele propun pentru prima oară o sinteză a reprezentărilor vrăjitoriei cumulate timp de două secole. Este curios că sabatul, a cărui realitate este pusă încă la îndoială de teologi în cursul secolului al XVI-lea, joacă aici un rol central, structurat de iconografia *Compendium-ului.* Dintre cele douăzeci şi două de gravuri, paisprezece se referă direct la sabat: crucea călcată în picioare, răsturnarea sensului botezului, zborul nocturn pe spinarea unui ţap, pactul scris, sărutatul feselor diavolului, banchetul diabolic, dansul vrăjitoarelor cu demonii, semnul impus de demoni credincioşilor, prepararea unguentelor folosind rămăşiţe de copii morţi şi multe alte

scene ale ceremoniei, mai ales omagiul adus prinţului demonilor, aşezat pe un tron. La prima vedere se pare că posibilităţile reprezentării vizuale a sabatului a jucat un rol important în procesul de afirmare a mitului în cultura scrisă. Dar ipoteza trebuie verificată şi de alte surse iconografice (ancheta noastră este limitată, fireşte, la regiunile meridionale).

COMPENDII MALEFICARVM

LIBER SECVNDVS.

In quo agitur de diuersis generibus Maleficiorum, & de quibusdam alijs scitu dignis.

De Maleficio Somnifico. Cap. 1.

Doctrina I.

SOlent Sagæ, & Malefici, alios potione, malo carmine, & certis ritibus soporare, vt interea illis venenum infundant, vel infantulos rapiant, aut necent, vel furto quid subtrahant, vel stupro, adulterio contaminent, & hoc fieri potest naturalibus venenis soporiferis, vt erit videre per exempla. Et hæ non sunt fabulæ, quia si multa sunt, quæ naturaliter, vel infusa, vel admuta, non somnum aut soporem tantum, sed etiam stupo-

rem

Pagina de titlu a celui de-al doilea volum din Compendium maleficarum de F. M. Guazzo, Milano, 1626

Sărutul-ritual al feselor diavolului practicat de sectanţi (F M. Guazzo, Compendium maleficarum, Milano, 1626)
Colecţie particulară

Invocaţia demonului într-un cerc magic (F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, Milano, 1626)
Colecţie particulară

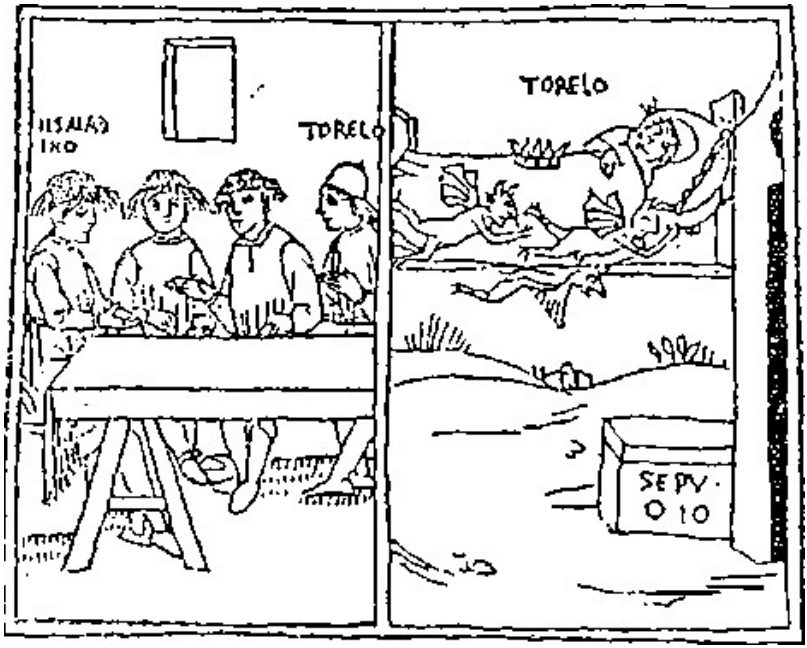
Ediţia veneţiană a *Decameronului* lui Boccaccio din 1492 este ilustrată de gravurile legate de textul care se referă la zborul magic

(povestirea X, 9) şi la călătoria prin aer pe spinarea diavolului spre sabat (povestirea VIII, 9), ironizând această înşelătorie. Agostino Veneziano desenează în jurul anului 1515 un cortegiu nocturn de monştri, schelete însufleţite, vrăjitoare şi ţapi purtând copii spre sabat. Imaginea, inspirată din adevăratele cortegii, este remarcabilă: în frunte un *putto* călare pe un ţap anunţă ceremonia cu o trompetă; compoziţia este focalizată pe un schelet monstruos ilustrând o bătrână vrăjitoare într-un car, purtând copiii pentru sacrificii; toate chipurile sunt plasate pe fondul unei mlaştini. Zborul nocturn constituie de altfel un motiv evocator major; o sculptură în bronz a şcolii lui Andrea Riccio (1470-1532) prezintă o vrăjitoare călărind un ţap. Celebrul *Sabbat* al lui Benevento este ilustrat printr-o gravură aflată în tratatul privind acest subiect publicat de Pietro Pipemo la Napoli în 1640. Salvatore Rosa (1615-1673) pictează un tablou foarte original, având ca subiect sabatul, în care subliniază monstruozitatea practicilor satanice; Bernard Picart creează în 1732 o gravură reprezentând o vrăjitoare transportată de un monstru, după un desen mult mai vechi al lui Parmigianino (ceea ce ridică problema continuităţii acestor motive).

Sabatul nu monopolizează totuşi reprezentările magiei. Filippino Lippi (1457-1504) ne-a lăsat un desen, *homo magus,* inspirat din mitologia clasică (capul încoronat cu frunze, un coş plin de ierburi pe braţul stâng, o torţă cu flacăra în jos în mâna dreaptă). Şi un alt desen, reprezentând două frumoase tinere vrăjitoare (contrar imaginii stereotipe) preparând un maleficiu (poate o băutură vrăjită). Un desen de Vittore Carpaccio (aproximativ 1455-1526) reprezintă un cuplu de tineri amanţi însoţiţi de o codoaşă aşezată la picioarele unei capre şi un diavol cu chip de satir. Michelangelo desenează o bătrână ţinând un toiag, a cărui măciulie reprezintă un cap de ţap. Printre desenele lui Rafaello de Montelupo (aproximativ 1506-1566), găsim alegorii privind cercul magic şi metamorfozele demonului. Un alt desen al lui Rafaellino da Regio (aproximativ 1550-1578) prezintă o frumoasă tânără care-şi părăseşte soţul pentru a se bucura împreună cu diavolul. Figura magicienei mobilizează, de asemenea, atenţia pictorilor. Giovanni Dossi (aproximativ 1479-1542) pictează un tablou al lui Circe reprezentată ca o femeie frumoasă şi savantă care operează în mijlocul naturii – ea ne trimite cu gândul la magiciana Alcina din *Orlando furioso* (de altfel, pictorul era un bun prieten al lui Ariosto, căruia i-a făcut acel portret foarte cunoscut). Domenichino (1581-1641), la rândul său, ne lasă un tablou complex, scăldat într-o ambianţă aristocratică, în care o magiciană în veşmânt de curte prepară o băutură vrăjită pentru o femeie disperată. Totuşi, dacă găsim în aceste tablouri o imagine idealizată a magicienei, care ne trimite cu gândul la ambianţa rafinată a curţilor „ignobile“, descrise în

operele lui Ariosto şi Tasso, alţi pictori prezintă vrăjitoare condamnate de Inchiziţie. Acesta este cazul desenelor „după natură“ ale lui Guercino (1591 -1666) şi Anton Van Dyck. Primele înfăţişează bătrâne cu juvăţul de gât, pe cap cu o bonetă decorată cu semnele infernului. În al doilea caz, desenul lui Van Dyck se referă la o vrăjitoare condamnată la Palermo în 1624, a cărei execuţie publică a văzut-o pe când se afla în Sicilia, unde lucra pentru vice-rege.

Seria iconografică adunată este încă prea săracă şi nu putem trage concluzii, în schimb, putem ridica noi probleme, aşteptând continuarea acestei anchete. Mai întâi, caracterul marginal al acestor reprezentări ale magiei, rezumate la desene şi gravuri (foarte puţine tablouri). Evident, trebuie să ţinem cont de problema comenzilor, care organizează producţia artistică la cel mai înalt nivel, impunând subiectele „canonice“ şi motivele respective. Nu trebuie însă minimalizată nici problema cenzurii, poate mai strictă în Portugalia şi Spania decât în Italia – o problemă foarte spinoasă, care se interferează cu aceea a volumului producţiei. De fapt, mica serie pe care am adunat-o până astăzi este alcătuită aproape exclusiv din imagini create în Italia. În sfârşit, imaginile demonstrează o anumită ambiguitate a poziţiilor în raport cu fenomenul magiei: de la inversarea reprezentărilor „canonice“, trecând prin idealizarea magicienei savante, până la ironia care se joacă, folosind imaginile clasice ale faunilor şi satirilor, îngăduind relativizarea puterii demonilor. De altfel, referinţele constante la mitologia clasică în pictură permit stabilirea raporturilor şi sublinierea continuităţilor. De exemplu, Luca Signorelli pictează în jurul anului 1488 un tablou având ca subiect *Triumful lui Pan* în care zeul, împodobit cu tradiţionalele picioare şi coame de ţap, este reprezentat în poziţie aşezat, înconjurat de un fel de curte de femei goale. Raportul între pictură şi literatură este foarte vizibil în romanele cavalereşti în care se conturează în aceeaşi epocă un univers magic foarte complex şi amestecat. Dacă schiţăm o analiză a importanţei relative a subiectelor de magie, tratate în maniere diferite, este de netăgăduit că sabatul, zborul vrăjitoarelor şi figura magicienei sunt subiecte care au găsit cea mai întinsă proiecţie în pictură, proiecţie care contrastează cu referinţele conţinute în manualele inchizitorilor sau chiar ale primelor tratate de demonologie. Capacitatea evocatoare a mitului sabatului joacă un rol important în organizarea imaginilor magiei: pe scurt, acest mit se dovedeşte mai adaptat la reprezentarea vizuală, un fenomen care contrastează cu discursul teologic auster, structurat în jurul pactului cu diavolul. Diferenţe de modalitate, diferenţe de subiecte. Dar, pe termen lung, puterea imaginii învinge, devenind punctul de reper al imaginarului contemporan despre vrăjitorie.



Zborul magic, xilografie din prima ediţie ilustrată din Decameronul lui Boccaccio, Veneţia, 1492
Colecţie particulară

Plecarea la sabat, xilografie din prima ediţie ilustrată a Decameronului lui Boccaccio, Veneţia, 1492
Colecţie particulară

PRIGOANA ÎMPOTRIVA VRĂJITORIEI

Eforturile de identificare şi clasificare a magiei au drept rezultat (participând, în acelaşi timp, şi la elaborarea ei) un sistem de cunoştinţe care defineşte cadrul de acţiune al tribunalelor civile şi ecleziastice. În Europa meridională jurisdicţia privind delictele de magie este o jurisdicţie mixtă, împărţită între diferitele tribunale. Singură magia diabolică, adică magia eretică, considerată ca operând numai cu ajutorul interesat şi contractual al demonului, cade în sarcina inchizitorială. Evident, toate operaţiile magice erau suspecte, ceea ce explică frecventele litigii ale jurisdicţiei. Dar acţiunea inchizitorială era cea care definea frontierele, impunând concepţiile erudite prin exemplul pedepsei şi, de aici, contribuind la transformarea universului practicilor magice. Să vedem ce spun statisticile persecuţiei.

Datele privind tribunalele spaniole, adunate de Jaime Contreras şi Gustav Henningsen, sunt cele mai bogate, deşi seria utilizată – *Relaciones de causas,* rezumat anual al proceselor, expediat de tribunalele de district către „Consejo de la Suprema“ – este foarte lacunară: autorii citaţi calculează că ansamblul conservat reprezintă aproape 60% din documentaţia originală. Seria începe abia în 1540 şi se încheie în jurul anului 1700, ceea ce înseamnă că primii şaizeci de ani, cei mai represivi, sunt absenţi, ca şi ultimii o sută douăzeci de ani de funcţionare a tribunalelor. Dar nu se poate tăgădui că este cea mai serioasă abordare statistică de ansamblu de care dispunem. Astfel, pentru perioada de la 1540 la 1700, incluzând toate tribunalele, Contreras şi Henningsen au socotit 44 674 de procese, din care 3 532 se referă la vrăjitorie şi superstiţii (8%). Trebuie să notăm că delictele cele mai supuse persecuţiilor erau ideile eretice şi blasfemia (27%), islamismul (24%) şi iudaismul (10%). Variaţiunile spaţiale sunt importante; nouă tribunale depinzând de secretariatul din Castilia reprezintă numai 5% cazuri de vrăjitorie, în timp ce zece tribunale din Aragon sunt mai active în acest domeniu (10%). Variaţiile temporale sunt la fel de semnificative; între 1540 şi 1559, cazurile de vrăjitorie reprezintă 2% din total, din 1560 până în 1614 procentajul urcă (3,5%) pentru a atinge nivelul cel mai ridicat (17%) între 1615 şi 1700. Acest studiu trebuie completat cu analiza lui Teofanus Egido privind relatările despre *Autos de Fé* între 1701 şi 1746, în care se întâlnesc 1485 de cazuri din care 85(6%) se referă la vrăjitorie.

Seriile de liste ale condamnaţilor din Portugalia sunt mult mai bogate, dar studiile nu sunt atât de de sistematizate. Pentru tribunalul din Coimbra, dispunem de o serioasă reconstituire a ritmurilor represive între 1566 şi 1762, pusă la punct de Veiga Torres: din 10

374 de procese, 322 incriminează vrăjitoria (3%). Acuzaţia de iudaism monopoliza acţiunea represivă cu 83% din procese. Pentru tribunalul din Evora, între 1536 şi 1821, am găsit 291 de cazuri de vrăjitorie dintr-un total de 11 743 procese (2,5%); o statistică globală a întregii tipologii de delicte nu s-a făcut decât pentru perioada de la 1536 la 1688: cazurile de iudaism reprezintă 84% din volumul total de procese (A. B. Coelho). Pentru tribunalul din Lisabona nu dispunem încă de statistici de ansamblu, dar sondajele pe care le-am efectuat plecând de la listele condamnaţilor ne permit să presupunem un ritm de activitate asemănător, cu toate că mai puţin monopolizat de delictul de iudaism (între 1540-1629, acesta motiva 68% din procese). Deci nu există o mare varietate spaţială. În schimb, variaţia temporală este semnificativă: tribunalul din Evora prezintă o concentraţie de procese de vrăjitorie în deceniul 1550 şi o sporire remarcabilă a cazurilor între 1710 şi 1760; tribunalul din Coimbra concentrează de asemenea marea majoritate a proceselor de vrăjitorie între 1701 şi 1762 (239 cazuri dintr-un total de 322).

Activitatea represivă a tribunalelor Inchiziţiei în Italia nu este cunoscută în ansamblul ei. Abordările statistice disponibile privesc tribunalele din Veneţia, Aquilla şi Napoli, inventariile folosite dovedindu-se lacunare şi puţin fiabile. Totuşi, problema majoră este cea a pierderii masive a documentelor conţinând procesele, ceea ce justifică folosirea prudentă *a* statisticilor întocmite de William Monter şi John Tedeschi. Pentru tribunalul din Veneţia, ei au recenzat un total de 3 592 de cazuri, din care 1 041 privesc artele magice (29%). Acesta este delictul cel mai condamnat, urmat de protestantism (28% din toate confesiunile) şi de ideile eretice (8%). Variaţia temporală este importantă: între 1547 şi 1585, artele magice nu reprezentau decât 5% din cazuri, procentaj care urcă de la 39% între 1586 şi 1630, la 48% între 1631 şi 1730, fixându-se la 11% între 1721 şi 1794. Tribunalul din Aquilla prezintă un procentaj mai ridicat de cazuri privind artele magice: 33% (814 dintr-un total de 2 453 de cazuri), procentaj situat mult deasupra altor delicte: erezia (21%); încălcarea postului (11%); propunerile eretice (10%). Se constată aici o variaţie temporală asemănătoare cu aceea a tribunalului din Veneţia, deşi fără declinul final: 12% din cazurile de vrăjitorie între 1557 şi 1595, 42% între 1596 şi 1610, 35% între 1611 şi 1670, dar rămâne la procentul de 32% şi între 1671 şi 1786. Tribunalul din Napoli este cel care poseda concentraţia cea mai ridicată de cazuri de vrăjitorie: 1 127 dintr-un total de 3 038 (37%). Celelalte delicte prezintă o dispersare mult mai mare: bigamia 9%, falsa mărturie 8%, islamismul 7 % şi propoziţiile eretice 6% (printre altele). Variaţia temporală nu este la fel de importantă ca în alte cazuri: 24% acuzaţii de vrăjitorie între 1564 şi 1590, 49% între 1591 şi 1620, 36% între 1621 şi 1700 şi 33%

între 1701 şi 1740.

Toate aceste date duc la o primă constatare: micul volum de procese montate împotriva vrăjitoriei în tribunalele Peninsulei Iberice. Persecuţia pare absolut reziduală în cazul portughez şi minoritară în cazul spaniol. Tribunalele Inchiziţiei din Italia prezintă un volum mult mai important de cazuri de vrăjitorie, un delict aflat în fruntea ansamblului de acuzaţii la Veneţia, Aquilla şi Napoli. A doua constatare: ritmurile activităţii represive împotriva vrăjitoriei în Europa meridională diferă de ritmurile cunoscute în Europa de Nord, unde perioada cea mai intensă de punere pe rol a proceselor se situează, în mare, între 1550-1650. In cazul Portugaliei, chiar dacă este vorba de o acuzaţie reziduală, volumul proceselor se concentrează în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, urmând un declin susţinut în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazurile italiene cunoscute conţin un volum relativ mic de procese de vrăjitorie în secolul al XVI-lea şi o stabilizare sau chiar un declin (variaţiile locale sunt importante) în secolul al XVIII-lea. Trebuie să încercăm să explicăm aceste diferenţe şi să plasăm datele în contextul respectiv.

Primele decenii de activitate a Inchiziţiei spaniole după crearea sa, în 1478, au fost monopolizate de delictul de iudaism. De altfel, această erezie motiva deja cererea regilor catolici de stabilire a tribunalului credinţei în Castilia. Bulele şi decretele papale de înfiinţare a tribunalelor se organizează în jurul iudaismului, ca şi primele edicte publice. Represiunea masivă a delictului timp de treizeci de ani provoacă deplasarea (de asemenea, dispariţia sau asimilarea) comunităţilor noilor creştini în Castilia şi Aragon. Epuizarea acestei prigoane a impus apoi extensia (practica) jurisdicţiei inchiziţionale la alte delicte religioase în cursul deceniilor 15J0 şi 1520: islamismul, luteranismul, vrăjitoria. Pe 2 iulie 1515, „Consejo de la Suprema“ aproba *carta acordada,* în care jurisdicţia asupra vrăjitoriei era rezervată tribunalelor Inchiziţiei; în timpul deceniului 1520-1530 au fost emise multe edicte specifice privind noile crime date în urmărire (J.A. Llorente şi H.C. Lea). Dezvoltarea vizitelor inchizitoriale de district, începând din 1530, şi construirea reţelei de familiari şi comisari ai Sfântului Oficiu, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, au deturnat atenţia Inchiziţiei spaniole de la lumea urbană spre lumea rurală, impunând astfel o schimbare a tipologiei delictelor: propunerile eretice şi blasfemia (păcat al vechilor creştini) au sporit până la sosirea noilor creştini de origine portugheză, spre sfârşitul secolului al XVI-lea.

În cursul secolelor următoare, propunerile eretice şi-au menţinut o poziţie preponderentă în activitatea represivă inchizitorială, în ciuda expulzării moriscilor în 1609 şi a „sedentarizării tribunalelor“, care se vor replia din nou spre reţeaua urbană.

UN DELICT MINOR PENTRU INCHIZIŢIE

Vrăjitoria n-a fost niciodată ţinta majoră a inchizitorilor spanioli. Dimpotrivă, „Consejo de la Suprema“ a urmat, cel puţin din deceniul 1520, o politică coerentă şi sistematică de frânare în raport cu acest tip de delict: în 1526, tribunalul din Navarra este împiedicat să declanşeze un val de represiune împotriva vrăjitoarelor; în cadrul acestei afaceri, Consiliul a reunit o comisie specializată în domeniu care se îndoieşte de realitatea sabatului şi a zborului vrăjitoarelor (şase judecători contra patru o acceptă, în cele din urmă, dar cu severe restricţii) şi care pun la punct un ansamblu de instrucţiuni limitative ale procedurii obişnuite (consultarea obligatorie a Consiliului, interdicţia confiscării bunurilor în caz de căinţă, acceptarea unei acuzaţii secundare, fără riscul pedepsei capitale); pe 25 ianuarie 1530, o *carta acordado,* emisă de „Consejo de la Suprema“ recomanda prudenţă maximă în privinţa vrăjitoriei; în 1549, în urma unui *Auto da Fé,* la Barcelona, când cinci vrăjitori au fost livraţi braţului secular pentru execuţie, inspectorul trimis de Consiliu denunţa excesul şi absenţa probelor (H. C. Lea şi E. W. Monter); un *Auto da Fé,* săvârşit la Lograno în 1610, când au pierit şase vrăjitori; declanşează, la rândul lui, o altă anchetă care se încheie în 1614 (H. Henningsen) prin impunerea definitivă a scepticismului privind „amăgirile“ vrăjitoarelor. Iată cazurile cele mai scandaloase, care au suscitat de fiecare dată o aprofundare a reflecţiei teologice şi o reafirmare a unei politici de frânare schiţată foarte de timpuriu în acest domeniu.

Nu este vorba numai de „bunătatea“ inchizitorilor spanioli, care nu i-au cruţat pe noii creştini de origine ebraică, şi nici de un pretins „raionalism“ de avangardă (concepţie anacronică, izolând atitudinea inchizitorilor de context). Mai exact, problema era cea a strategiei represive, legată de ţesătura socială în care se exercita, şi de clasificarea ereziilor. Iudaismul este definit la început cea mai importantă erezie destinată prigoanei nu numai pentru că era vorba de o apostazie, ci şi pentru faptul că numeroasa comunitate a noilor creştini, rezultat al unei practici de asimilare veche de un secol, devenise un punct focalizator de conflicte sociale. Islamismul era considerat, între cele redutabile, ca o a doua erezie: politica de asimilare a moriscilor punea probleme asemănătoare de conflict social cu vechii creştini, mândri de privilegiile lor, cu toate că în acest caz segregarea cea mai evidentă a moriscilor (socială, economică şi geografică) n-a plasat apostazia musulmană la acelaşi nivel cu cea a iudaismului. Totuşi, cele două tipuri de acuzaţii sunt responsabile pentru marea majoritate a pedepselor capitale (aspect revelator, de care nu se ţine întotdeauna cont). Considerat ca o gravă erezie, luteranismul este al treilea delict în ierarhia stabilită de edictele de credinţă. Persecuţia îndreptată împotriva lui a fost limitată în

majoritatea cazurilor la grupurile urbane, mai ales la cele instruite, meşteri şi clerici. Vrăjitoria este plasată între delictele „minore“, după ideile eretice, blasfemiile, solicitarea (introdusă mai târziu) şi bigamia.

Această taxonomie de erezii este repetată, cu mici nuanţe, în cadrul Inchiziţiei portugheze, cu toate că incidenţa socială a islamismului n-a atins niciodată importanţa din cadrul Inchiziţiei spaniole. Vrăjitoria este aici încă un fenomen rezidual nu numai în privinţa numărului de cazuri, ci şi în privinţa calităţii pedepselor: numărul vrăjitorilor executaţi prin decizii inchizitoriale de-a lungul câtorva secole de activitate nu atinge mai mult de şase cazuri. Originea geografică şi socială a magicienilor deţinuţi reflecta, de asemenea, strategia de control preferenţial al zonei urbane, definită chiar de la început de către tribunalele portugheze: majoritatea sunt vrăjitori aparţinând straturilor inferioare, preocupaţi de problemele amoroase, locuind în oraşe sau chiar în satele mai mari: o minoritate de vraci (bărbaţi) lucra mai ales pentru sate; grupul social cel mai ridicat privea practicienii „eruditi“ ai artelor magice (astrologie, divinaţie, necromanţie, *arte notoria),* mai ales pentru oameni instruiţi şi religioşi. Contextul religios şi social al Peninsulei Iberice, marcat de dezbaterea doctrinală tradiţională între creştini, evrei şi musulmani şi, de asemenea, de conflictul social politic şi chiar militar care opunea diferitele civilizaţii – explica ierarhia schiţată aici şi poziţia relativ secundară a delictului de magie diabolică. Dar să cercetăm atenţi cazurile italiene pentru a lămuri cum se cuvine diferenţa de comportament între inchizitorii meridionali şi judecătorii din nordul Europei.

Inchiziţia romană prezintă un număr mult mai important de cazuri de vrăjitorie decât Inchiziţia spaniolă. Totuşi, nivelul de referinţă nu este acelaşi, pentru că statisticile italiene disponibile confundă denunţurile, mărturiile, porţiuni de procese cu procese încheiate: Ruth Martin calculează că numai în 18% din procesele de vrăjitorie ale tribunalului din Veneţia ajung să dea o sentinţă. Arhivele păstrate de la alte tribunale prezintă lacune chiar mai mari, ceea ce face abordarea comparativă foarte dificilă. Datele disponibile indică un număr mic de vrăjitori executaţi (am numărat zece la Bologna între 1498 şi 1579, pe o listă de condamnaţi la pedeapsa capitală, începând din anii 1030 până în 1758. Paradoxal, numărul cazurilor de vrăjitorie creşte în Italia în cursul secolului al XVII-lea, dar gravitatea pedepselor nu însoţeşte această mişcare. Dimpotrivă, „moderaţia“ Sfântului Oficiu roman cu privire la vrăjitorie se accentuează în cursul ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea şi primelor decenii ale celui de al XVII-lea. *Sacra Congregazione* insistă asupra cercetării corpului delict şi asupra precauţiilor faţă de denunţuri şi mărturisiri privind sabatul – J. Tedeschi şi G. Romeo).

Absenţa unei veritabile vânători de vrăjitoare în Italia este atribuită de Giovanni Romeo menţinerii rolului protector al Bisericii asupra comunităţii credincioşilor, un rol de protecţie magică, amplificat de practica regulată a exorcismului. Această explicaţie este, după părerea noastră, insuficientă. Pe de o parte, schimbarea de atitudine a Bisericii şi declanşarea persecuţiei vrăjitoarelor este un proces care se dezvoltă în cursul veacurilor al XVI-lea şi al XVII-lea, înainte de scindarea creştinătăţii, Biserica îndeplinind dintotdeauna rolul de protectoare a comunităţii de credincioşi. Pe de altă parte, expansiunea practicii exorcismului, fapt observat în contextul italian, nu atinge aceeaşi dimensiune în cadrul hispanic. Dacă raportul de „compensaţie“ vrăjitorie – exorcism nu este evident în lumea italiană, el este în orice caz absent în lumea iberică. Pentru noi, problema trebuie analizată pe trei criterii: clasificarea ereziilor, efectul jurisdicţiei inchizitoriale şi modelul creştinismului.

Clasificarea ereziilor în Italia este marcată de dezbaterea teologică împotriva mişcărilor protestante din cursul secolului al XVI-lea. Definirea acestor mişcări (fondatoare de noi Biserici) ca duşman principal este înscrisă în edictele Inchiziţiei romane. Ierarhia delictelor stabilită de aceste edicte este următoarea; în frunte găsim erezia protestantă; numai după aceea vine apostazia iudaizantă sau musulmană; apoi invocarea demonului, magia, divinaţia şi superstiţia; celebrarea mesei fără hirotonisite; blasfemiile eretice împotriva lui Dumnezeu, a sfinţilor şi a Sfintei Fecioare; împiedicarea activităţii Sfântului Oficiu; posesia, tipărirea şi lectura cărţilor interzise. Această ierarhie, prezentă deja în edictele secolului al XVI-lea, a fost consacrată printr-un formular al „Sacrei Congregaţii“ din 1607 (F. Bethencourt, 1992), ceea ce confirmă poziţia subordonată a vrăjitoriei în taxonomia ereziilor (poziţia omoloagă cu aceea pe care am observat-o în Spania şi Portugalia). Impunerea jurisdicţiei inchizitoriale asupra magiei diabolice, la rândul său, explică supravegherea centralizată a strategiei represive şi moderaţia reţelei de inchizitori (trebuie să notăm că organizarea Inchiziţiei romane nu este mai puţin centralizată decât aceea a Inchiziţiei spaniole sau portugheze). Această jurisdicţie permite plasarea delictului de vrăjitorie într-un cadru mai vast şi într-o strategie represivă a deviaţiei religioase (ceea ce nu este cazul în ţările în care vrăjitoria se afla sub jurisdicţia tribunalelor civile). Al treilea criteriu al analizei noastre, modelul creştinării, constituie arierplanul taxonomiei ereziilor şi al strategiei represive a Inchiziţiilor. Într-adevăr, scindarea creştinătăţii a pus problema unei creştinări nedesăvârşite în Europa şi a fragilităţii convingerilor populaţiei. În acelaşi timp, evanghelizarea Noii Lumi, a Africii şi Asiei, dezvoltată de Biserica catolică (în parte) ca răspuns la pierderea influenţei asupra bătrânului Continent, a ridicat problema

îndoctrinării populaţiilor europene, impunând misiuni interne. Identificarea ignoranţei religioase, în spaţiul catolic, merge mână în mână cu definirea duşmanilor principali: erezia protestantă, apostazia iudaizantă şi musulmană (să nu uităm influenţa islamismului în bazinul Mediteranei şi în Orient). Modelul creştinării, în aceste condiţii, s-a bazat pe un anume compromis cu formele tradiţionale de concepţie a raportului între om şi sacru (în care se înscria raţionamentul magic); pentru că aceste forme nu se constituiau într-un corpus doctrinal sistematic, ele nu răspundeau problemei mântuirii, nereprezentând o primejdie concurenţială. Astfel, „simţul practic“ al inchizitorilor spanioli şi italieni în privinţa fenomenului de vrăjitorie ţine de un context al concurenţei religioase foarte complex, nu numai la nivel european ci chiar la nivel intercontinental.

Gravură reprezentând pe marele inchizitor Thomas de Torquemada (secolul al XIX-lea)

PRĂBUŞIREA UNEI VIZIUNI DESPRE LUME

„Scepticismul“ practic al inchizitorilor, legat de taxonomia ereziilor şi de modelul de creştinare ales este responsabil pentru relativa absenţă a vânătorii de vrăjitoare în Europa meridională, dar el n-a

ajuns până la revizuirea teoriilor demonice. Nucleul lor central, pactul cu diavolul, n-a fost niciodată pus sub semnul întrebării de Biserica catolică. Operele lui Jean Wier (1563 şi 1577), ale lui Reginald Scot (1584) şi ale lui Johann Georg Godelmann (1591), care schiţau deja un scepticism teoretic radical cu privire la realitatea vrăjitoriei, au fost puse la Indexul roman. Bulele şi decretele papale ale lui Inocenţiu al VIII-lea (1484), Alexandru al Vl-lea (1501), Leon al X-lea (1521), Adrian al Vl-lea (1523) şi Sixtus al V-lea (1585) au confirmat poziţia Bisericii referitoare la vrăjitorie, furnizând legitimarea teologică a persecuţiilor (J. Hansen şi S. Abbiati). Constituţia lui Gregorius al XV-lea, referitoare la farmece şi vrăji, din 20 martie 1623, fixa pedeapsa capitală pentru delictele de magie care provocau moartea victimelor (închisoare pe viaţă pentru cazurile de moarte ratată). Pactul cu diavolul şi apostazia erau indicate drept condiţii ale crimei. Această constituţie a exercitat o influenţă vizibilă asupra comportamentului judecătorilor: inchizitorul din Milano, de exemplu, a organizat o chetă pentru construirea unor noi ocne, necesare, după părerea lui, executării pedepsei cu închisoarea pe viaţă pentru vrăjitorie. Dezbaterea publică referitoare la vrăjitorie declanşată în Italia, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, de către Tartarotti, Carii, Maffei, Baroni şi Frisi a stârnit o reacţie violentă a mediilor ortodoxe ale Bisericii (L. Parinetto). Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, Gaetano Maroni, un înalt funcţionar al curiei romane, reafirma realitatea magiei şi vrăjitoriei în *Dizionnario di erudizione storico-ecclesiastica.*

Structurarea câmpului intelectual laic în cursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea a permis emergenţa unei noi viziuni a lumii, în interiorul căreia se produce ruptura între fenomenele naturale şi principiile spirituale, între natură şi discursul mitico-religios. In această nouă viziune a lumii care permite autonomizarea cercetării ştiinţifice, omul nu se mai află în centrul jocurilor de corespondenţe secrete universale, în timp ce se răspândeşte ideea conform căreia studierea naturii nu ne poate învăţa nimic despre divinitate (P, Rossi). În acest cadru se dezvoltă scepticismul teoretic privind intervenţia reală a demonului în lume, puterea lui asupra oamenilor şi, de aici, rolul de intermediari jucat de vrăjitoare. Acest context explică reafirmarea până la saţietate, în mediile religioase conducătoare, a nucleului central al teoriilor demonologice: reafirmarea realităţii intermediarului semnifică reafirmarea realităţii prinţului Tenebrelor – şi, de aici, necesitatea protecţiei Bisericii împotriva mârşăviilor lui. Revizuirea acestei poziţii ideologice a Bisericii va cere timp – chiar mult timp după dezbaterea italiană de la mijlocul secolului al XVIII-lea în care se confruntau două viziuni despre lume.

Destructurarea modelului demonologie în Peninsula Iberică n-a atins acelaşi nivel de conştientizare globală ca în cazul italian.

Controlul mai eficace în spaţiul intelectual de către Biserică şi Inchiziţie a împiedicat emergenţa unui curent de opinie laic referitor la acest gen de probleme. Aici am putea vorbi mai degrabă de o schimbare de sensibilităţi, tradusă prin limitările mereu crescânde ale modelului demonologie şi ale activităţii inchizitoriale, urmată de o dezinvestitură reală a oricărei practici represive mai ales în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Această alunecare n-a fost afirmată explicit, cu excepţia ultimului *Regimente)* (. Instrucţiuni) ale Inchiziţiei portugheze, publicat în 1774, în care se declara că pactul cu diavolul nu poate fi dovedit, că toate credinţele prigonite altădată nu erau decât superstiţii, invenţii şi imposturi. Acest *regimento* proclama incompatibilitatea între procedura judiciară împotriva magiei şi spiritul secolului, fiind vorba de delicte iluzorii şi fantasmagorice (J. P. Paiva). Evident, *Regimento* a fost publicat într-o conjunctură specială, în timpul guvernării marchizului de Pombal, care n-a suprimat Inchiziţia, dar a pus-o în serviciul său şi a reformat-o.

Dezbaterea publică despre vrăjitorie nu s-a declanşat în Peninsula Iberică, dar trebuie să notăm că desenele şi picturile lui Goya cu subiecte inspirate de sabat sau de condamnarea vrăjitoarelor sunt pline de un conţinut satiric semnificând o gigantică distanţare: Goya îşi alege acest subiect, considerându-l cel mai derizoriu şi mai caracteristic semn al vechii viziuni despre lume care se prăbuşea.

GEOGRAFIA ISTORICĂ NORDICĂ

La sfârşitul epocii vikinge (800-1000 d.Cr.), Nordul este încă, din punct de vedere politic, sub puterea numeroşilor regi şi magnaţi locali. Cele trei regate naţionale, " Danemarca, Norvegia şi Suedia, încep să se constituie din secolul al Xl-lea. Islanda, colonizată de nordici, a reprezentat mult timp o republică de fermieri independenţi. In 1264, ea trece sub controlul coroanei norvegiene. Regii suedezi invadează Finlanda în secolele XII-XIII. In perioada Evului Mediu timpuriu, Nordul este deci compus din trei regate naţionale: Danemarca, Norvegia şi Suedia. Ca urmare a tulburărilor politice din secolul al XV-lea, regatul norvegian este încorporat celui danez. Suedia îşi începe aventura imperială la sfârşitul secolului al XVI-lea, impunându-şi controlul asupra malurilor Balticii, invadând Estonia în anii 1560, apoi, la începutul secolului al XVII-lea, Livonia. Astfel, în zorii timpurilor modeme, în epoca marilor persecuţii împotriva vrăjitoriei, Nordul nu cuprinde decât două regate importante, Danemarca cu Islanda şi Norvegia şi Suedia cu Finlanda şi Livonia.

Cele mai vechi legi nordice au fost înregistrate în secolele al XII-lea şi al XlII-lea. Ele reflectă o societate agrară trecând de la o formă primitivă la o formă feudală de producţie. Printre lucrători, sclavajul este încă larg răspândit, dar lasă progresiv loc noilor norme de exploatare: servitutea şi arenda. Diferenţa socială între elita seniorilor de război proprietari şi majoritatea productivă era relativ avansată în perioada vikingă. Dar ea este temperată, într-o anumită măsură, de existenţa unei categorii de fermieri liberi a căror importanţă variază după epocă şi ţinut.

Mai la nord, acolo unde marile zone forestiere sunt accesibile colonizării, fermierii constituie o majoritate. Utilizarea pământului este extensivă, cu creşterea animalelor, vânătoarea şi agricultura, prin defrişări şi arderi, în ferme individuale rare şi risipite. Aceasta este regiunea marilor persecuţii împotriva vrăjitoarelor în anii 1670, în Suedia-Finlanda.

Mai la sud, populaţia este mult mai densă; pământul se cultivă intensiv şi relaţiile sociale sunt mai complexe. Danemarca în general, sud il Suediei, provinciile baltice şi districtele norvegiene de fiorduri şi văi au o structură feudală mai pronunţată decât restul Scandinavici. Agricultura este organizată în jurul comunităţilor săteşti, pe mici domenii familiale, ca şi în restul Europei în general.

La sfârşitul Evului Mediu, proporţia pământului cultivat de fermierii liberi este de aproximativ 15% în Danemarca, 30% în Norvegia, 5% în Suedia şi 95% în Finlanda.

MAGIE ŞI VRĂJITORIE ÎN EPOCA VIKINGĂ

Luând ca model operele foarte ipotetice ale eruditei engleze Margaret Murray, anumiţi autori au încercat să schiţeze, chiar de la originile preistorice, tradiţia vrăjitoriei europene. Aceste încercări nu au fost, în ansamblu, foarte concludente. Rămâne de îndeplinit un important travaliu de cercetare sistematică referitoare la originile precreştine, dacă există, ale ideologiei vrăjitoriei, atât de dezvoltată în secolul al XVI-lea şi în secolele următoare. Între timp, este util să semnalăm elementele de magie incluse în vechea religie care par să semene cu cele ale epocilor ulterioare.

Numeroase indicaţii ne arată că în Scandinavia conceptul popular de magie cuprindea, până în zorii timpurilor modeme, elemente ale vechilor religii nordice, amestecate cu credinţe creştine, într-o modalitate complexă şi adesea tulburătoare.

Printre zeii Ase ai religiei precreştine, Odin este considerat stăpânul runelor şi al vrăjitoriei. Numele lui apare pe documentele de vrăjitorie până în secolul al XVIII-lea. Magia pe care o reprezintă este în principal verbală, prin folosirea incantaţiilor şi a inscripţiilor runice. Printre acestea, formulele protectoare sau, dimpotrivă, deosebit de ameninţătoare, sunt foarte răspândite. O piatră runică din Skaem, ţinutul Iutlanda, indică, de exemplu:

Sibi sa manr is puşi kttbl uh briuti

„Va suferi cel care va distruge acest calm (tumulus).“

Aceste activităţi sunt, de cele mai multe ori, asociate bărbaţilor, nu femeilor. Când se referă la ei înşişi, meşterii runici folosesc întotdeauna forma masculină.

Capacitatea anumitor magicieni de a intra în transă şi de a călători prin aer, lăsându-şi în urmă trupurile neînsufleţite, este foarte interesantă. Această schimbare de formă se numeşte *hamleypur,* iar cavalcada *gandrei,* pentru că se face prin intermediul unui *gând,* o baghetă sau un baston. Un episod cunoscut poate fi găsit în saga despre Njal. Într-o noapte, tânărul Hildiglumr vede un om negru călărind pe un cal cenuşiu, cu o torţă în mână şi cu o aură de culoarea focului înconjurându-i tot trupul. În timp ce călărea, părea că se cutremură cerul şi pământul. Tatăl acestui tânăr i-a spus că văzuse un *gandrei.* Acesta era Flose în persoană, duşmanul lui Njal, călărind şi profeţind iminenţa distrugerii prin foc a casei lui Njal.

În acelaşi stil, saga despre Fostbraedra povesteşte istoria unei femei din Groenlanda care dăduse semne de mare nelinişte în somn şi se agita în pat. Când s-a trezit, ea a povestit fiului ei că fusese foarte departe, călărind pe un băţ prin aer: „şi acum le cunosc destinul celor despre care nu ştiam nimic până acum“.

Această cavalcadă este, la origine, un artificiu al acelor trolli, spirite malefice ale mitologiei Ase. Ea este deci numită *trollrida* şi, pentru că

se săvârşeşte numai noaptea, termenii *Kveldrida* (cavalcadă nocturnă) şi *myrkrida* (cavalcadă întunecată) sunt sinonimi. Cavalcada pe băţ nu are loc decât foarte rar. În cel mai vechi cod provincial suedez, legea Vestgöta (începutul secolului al XIII-lea), a spune despre o femeie că fusese văzută trecând peste o barieră, cu părul în vânt, cu chip de troll, în vremea echinoxului, era considerat o ofensă covârşitoare. Cel mai adesea se foloseşte un animal sau o fiinţă umană. Flose călăreşte un cal, ceea ce pare destul de firesc. Când se foloseşte de om, acesta suferă îngrozitor, aşa cum ne arată saga despre Eyrbyggja, în care Gunnlaugr este grav rănită de gelosul Geirridr de Mavalid, faimos cavaler al nopţii. Acesta o târăşte în faţa tribunalului, de unde scapă printr-un jurământ. Dar animalul cel mai des călărit şi, de asemenea, cel mai înspăimântător, este lupul. În Edda lui Snorrc, vrăjitoarea uriaşă Hyrrokkin de pe muntele Jotunheim este chemată şi „vine călare pe un lup cu şerpi în chip de frâu“. Acel echipament este utilizat de o vrăjitoare care-l aşteaptă pe Hedin când acesta se reîntoarce acasă în ajunul Anului Nou, în Helgakvida. De fapt, această credinţă este tot atât de răspândită ca şi termenul *kveldriduhestr* (cal al nopţii) folosit în poezia de curte din ţinuturile nordice ca o metaforă pentru lup.

Pe celebrul monument de la Hunnestad, un ansamblu de pietre runice de Scania, din Suedia de sud, datând din secolul al XI-lea, una dintre pietre poartă desenul unei femei călărind un animal. Prin referinţa explicită la Hyrrokkin, personajul lui Snorre, acest desen a fost interpretat ca imaginea unei vrăjitoare călare pe un lup cu gheare, având şerpi drept frâie şi bici.

PRIMA LEGISLAŢIE ŞI ROLUL BISERICII ÎN EVUL MEDIU

Înrădăcinarea acestor credinţe magice apare în continuarea vechii terminologii din Evul Mediu timpuriu. Legile provinciale norvegiene, de exemplu, folosesc numeroşi termeni amintind de magia timpurilor păgâne. Tehnica *utiseta* (a se aşeza afară), un fel de transă meditativă şi extatică semănând cu *kamleypur* (schimbarea formei) şi cavalcada nocturnă din perioada vikingă, este foarte importantă. Scopul *utisetei,* după legile din secolul al xii-lea, este să-i trezească pe trolii, ceea ce în termeni creştini înseamnă să-l invoce pe diavol. Vrăjitoarea care putea călări un bărbat pentru a-i face rău se numea *mannoœta* (mâncătoarea de oameni). Dacă era prinsă asupra faptului, i se frângea şira spinării şi era înecată.

Legile medievale nordice, asemenea altor coduri continentale, par să nu fi penalizat, la origine, decât vrăjitoria care provoca răul fizic oamenilor (şi, în anumite cazuri, animalelor). Acţiunea se numea *förgörning* (a distruge), un termen apropiat de *maleficium,* din tradiţia romană şi canonică. Cazul era tratat ca o fărădelege, ca orice fel de

omucidere: rudele victimei aveau dreptul să se răzbune şi să ucidă vrăjitoarea. Această foarte veche formă de represalii lasă loc, în întreg sistemul, unei condamnări irevocabile la moarte. În acelaşi timp, noţiunea de crimă se extinde în aşa fel încât moartea vitelor, provocată de magie, devine şi ea o ofensă capitală. Începând din secolul al xii-lea, se adoptă legi împotriva practicilor superstiţioase de natură mai puţin vătămătoare. La originea lor se afla vizibil Biserica: asemenea cazuri erau obligatoriu aduse în faţa tribunalului episcopului.

Criminalizarea cea mai explicita a magiei, în Evul Mediu, se află cuprinsă în codurile suedeze şi norvegiene. În Danemarca, regulile procedurale referitoare la tratamentul acelui *maleficium (förgörning)* au pătruns în codul laic din Iutlanda abia la sfârşitul Evului Mediu, prin legile ecleziastice venite din Scania şi Sjealland. Într-o modalitate caracteristică, numai actele vătămătoare pentru oameni erau penalizate de codul laic. Practicile păgâne şi superstiţiile populare ţineau de resortul disciplinei ecleziastice.

În Suedia şi în Norvegia, legea Bisericii este adoptată după regulile ecleziastice ale vechilor coduri provinciale, în special după codurile din Uppland şi Eidsiva. Acestea conţineau regulile împotriva superstiţiilor. Practici magice foarte obişnuite sfârşesc prin a fi sancţionate de o lege pur ecleziastică, în general în legătură cu dreptul canonic (I, cartea a V-a, tit. X-XXI). Încălcarea legii aducea după sine excluderea din Biserică şi privarea de sacramente. Ispăşirea se făcea prin penitenţă şi amenzi. Spre sfârşitul secolului al XIV-lea, aceste amenzi sunt descrise cu lux de amănunte, mai ales în arhivele suedeze. Practicile interzise sunt clar definite ca *ars diabolica* (vicleniile diavolului). În literatura bisericească şi omiletică, precum culegerea de *exempta* (recitate de predicatori), pactele, exorcismul, profanarea poziţiei şi alte acte eretice sunt descrise după fenomenele similare din Europa Occidentală. Precara arhivă a tribunalelor de la sfârşitul Evului Mediu conţine exemple de persoane condamnate la moarte de tribunalul laic pentru a fi păcătuit împotriva lui Dumnezeu prin încheiere, de exemplu, a unui pact cu diavolul. Biserica stigmatizează, de asemenea, într-un fel explicit, *incaniaiiones, sortilegia* (activităţi magice) ca pe nişte crime împotriva legii, la fel ca erezia sau camăta. În principiu, disciplina ecleziastică se ocupa de exorcizare şi de separarea magiei de obiceiurile populare simple, asociate problemelor şi conflictelor vieţii de toate zilele. Ea lasă vrăjitoria nefastă în grija tribunalelor laice.

SECOLUL AL XVI-LEA: DE LA MAGIE LA VRĂJITORIA DEMONICĂ

Reforma protestantă, care afectează toate ţările scandinave, nu schimbă vechea credinţă în magie şi vrăjitorie. Trebuie să notăm că

zonele periferice, Islanda şi Finlanda, par să păstreze, într-un fel aproape neschimbat, vechea magie verbală şi şamanică asociată runelor şi acelei *utisera.* În secolul al XVI-lea, în Finlanda, mai mult de jumătate din acuzaţii de vrăjitorie sunt bărbaţi. Procentajul de femei nu începe să crească, pentru a depăşi mai apoi pe acela al bărbaţilor, decât spre anul 1650, o dată cu trecerea la magia demonică şi practică a sabatului. Dar, o dată cu întoarcerea vechii magii tradiţionale, la sfârşitul marii vânători de vrăjitoare din anii 1670, bărbaţii redevin grupul cel mai numeros. În Islanda, magia rămâne, în toată această perioadă, o activitate exclusiv masculină.

Totuşi reforma protestantă a schimbat anumite practici legale din regatele scandinave. Prigoana superstiţiilor – altele decât *maleficium* –, care preocupa Biserica catolică în perioada medievală, este deci condusă de tribunalele laice. Clerul protestând ia parte activă la cercetarea şi acuzarea magicienilor, şi, de asemenea, la acţiunea de supunere faţă de disciplina ecleziastică a celor pe care tribunalele civile îi ignoră. Se constituie astfel un sistem în care clerul sprijină braţul secular în vremea persecuţiilor vrăjitoriei şi magiei negre, dar responsabilitatea principală revine tribunalelor laice.

În toată Scandinavia, procedura de acuzare rămâne în vigoare, în opoziţie cu procedura inchizitorială. Pentru a instrumenta un delict trebuie să existe o plângere în care vinovatul să fie acuzatele un act răufăcător. Dar procedurile inchizitoriale *ex officio* ale tribunalului, în prezenţa unui om din guvern sau din biserică, în calitate de acuzator public, intră în practică, în cazurile de vrăjitorie, la sfârşitul secolului al XVI-lea.

Această schimbare este asociată cu emergenţa treptată a statului modern şi a puternicei sale organizări birocratice. În opinia profesorilor protestanţi, regele este responsabil de binele, atât spiritual cât şi corporal, al supuşilor săi. El este, după expresia lui Melanchthon, paznicul celor două *Custos utriusque tabulae* (tablele legii). Este o datorie a statului de a evita mânia lui Dumnezeu pedepsind toate păcatele regatului. În consecinţă, când oamenii dintr-un sat se ceartă şi se rănesc, nu este vorba numai de o disensiune privată pe care un tribunal ar putea-o eventual regla; dimpotrivă, opinia conform căreia delictele de orice fel sunt o ameninţare împotriva ordinii divine şi seculare, reprezentată de stat, începe să prevaleze. La sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, acest fel de a vedea va fi treptat acceptat de către toţi slujitorii statului până la judecători şi clerici locali.

În cursul acestei schimbări de atitudine, foarte generală, faţă de stat şi faţă de relaţia guvernant-guvernat, îşi face apariţia şi o interpretare fundamentală a delictului de vrăjitorie. Sub influenţa doctrinelor demonologice savante reunite în manualele continentale, precum

Malhts maleficarum, atenţia trece de la paguba fizică provocată de *förgörning nialeficium* la aspectul spiritual şi religios al acţiunii. Se pretinde că puterea pe care o deţin ţăranii ignoranţi de a face atâta rău nu se explică decât prin asocierea, explicită sau implicită, cu diavolul şi demonii săi. Puterea lor este cea a Infernului. Vrăjitoria diabolică este considerată cea mai evidentă instanţă a luptei eterne între Dumnezeu şi Satan şi trebuie deci să constituie preocuparea cea mai urgentă a suveranului creştin.

În timpul ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea, aceste noi elemente diabolice ale proceselor de vrăjitorie încep să apară în registrele tribunalelor. Un judecător sau acuzator public bănuieşte că învinuitul semnase un pact cu diavolul. Sabatul vrăjitoarelor este descris în detaliu: numeroase femei zboară prin văzduh, celebrând întâlnirea cu demonul prin orgii blasfemiatorii. În tradiţia suedeză (şi norvegiană, într-o anumită măsură), acest loc de întâlnire se numeşte Blâkulla, cuvântul însemnând colina albastră (sau neagră). Denumirea apare în secolul al XV-lea, dar o conexiune explicită cu sabatul vrăjitoarelor se face pentru prima oară abia un secol mai târziu. Olaus Magnus în a sa *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) pretinde că „în anumite epoci ale anului vrăjitorii nordici se adună pe Blâkulla pentru a-şi încerca vicleşugurile şi vrăjitoria. Cei care întârzie la această întâlnire diabolică sunt aspru pedepsiţi. Dar, în această chestiune, fiecare trebuie să-şi urmeze propria lui conştiinţă mai degrabă decât să se încreadă în alţii.“

Se pare că episcopul erudit avea dubii. Şi un asemenea scepticism este tot un lucru obişnuit până în pragul anilor 1600. In timpul unui proces la Stockholm, o femeie mărturiseşte „că e rea şi are obiceiul să meargă călare până la Blâkulla şi chiar de curând a avut o relaţie cu diavolul. Dar că ea a fost condamnată să spună adevărul şi nu să mintă sau să înşele“. Când sunt consultaţi, în 1610, de către ilustra Curte suedeză, în privinţa unui caz de vrăjitorie, episcopii regatului sunt de părere că pactul cu diavolul şi participarea la sabat nu merită pedeapsa capitală, iar aşa-zisul *maleficium* trebuie şi el dovedit. Această atitudine prudentă va fi în curând abandonată pentru un punct de vedere mai modern, conform căruia toate practicile magice sunt, explicit sau implicit, dovada unui pact cu diavolul.

Vrăjitoare prorocind o furtună, gravură pe lemn
(Olaus Magnus, Historia de gentihus septentrianalibus, Roma 1555)

Scrierile lui Olaus Magnus sunt foarte citite în Europa, dând Nordului reputaţia un pic exagerată de a fi fost patria privilegiată a vrăjitorilor şi magicienilor. Jean Bodin, în *Démonomanie des sorciers* (1580) observă „că în Norvegia şi Livonia, ca şi în alte zone septentrionale, sunt atâţia vrăjitori câţi nu găseşti în tot restul lumii, cum zice Olaus cel Mare".

Evoluţia felului de a privi vrăjitoria, mai întâi ca un rău fizic şi apoi ca o transgresiune spirituală, de *la maleficium* la pactul cu diavolul, este de fapt mai rapidă în Suedia decât în Norvegia sau Danemarca. Acest lucru este direct legat de mitul Blâkullei şi de ideea sabatului vrăjitoarelor, o premisă importantă a nebuniei epidemice împotriva vrăjitorilor din anii 1670, care nu afectează decât Suedia şi Finlanda. In Danemarca, îndeosebi, delictul de vrăjitorie, deşi destul de răspândit, nu se transformă niciodată complet din *maleficium* în sabat, tot aşa cum procedura legală nu adopta elementele inchizitoriale ale proceselor de vrăjitorie continentale, frânând vehementele acuzaţii din toată această perioadă. Acest lucru nu ne poate ajuta să explicăm de ce procentajul de persecuţie în Danemarca, după un val foarte puternic în anii 1615-1625, diminuează la un nivel absolut nesemnificativ în deceniile următoare.

Dar, chiar şi în Suedia, cazurile de *maleficium* rămân mult timp cele mai frecvente. Metodele magice de la începutul perioadei moderne rămân identice cu cele din Evul Mediu: păr, oase, unghii şi alte accesorii la fel de simple cu efecte devastatoare când sunt plasate pe proprietatea vecinului, în grajduri sau sub patul victimei. Opinia

publică se arată clar ostilă unor asemenea activităţi şi, în majoritatea timpului, participarea sătenilor la acuzaţii este masivă. Într-un caz tipic, un fermier îşi acuză vecinul sau (mai ales) pe femeia acestuia că i-a vrăjit vaca, secându-i laptele. Depoziţiile sale sunt confirmate de ceilalţi vecini.

Dar dacă ele nu sunt, în faţa tribunalului, destul de convingătoare, acuzatul poate fi uneori autorizat să se apere singur printr-un jurământ purificator, cu sprijinul a unsprezece prieteni şi membri ai familiei. Nu va fi condamnat decât dacă nu reuşeşte ş-o. Facă. Deznodământul unor asemenea cazuri depinde aşadar în întregime de reputaţia locală a acuzatului şi de sprijinul pe care-I poate mobiliza. Dintre procesele suedeze aflate pe rol până la începutul secolului al XVII-lea, au fost descoperite în registrele tribunalelor în jur de 170 de cazuri: mai mult de jumătate din acuzaţi au fost eliberaţi, 23% din procese nu au un sfârşit înregistrat, probabil din pricina unor aranjamente în afara tribunalului. Mai puţin de un sfert din cei vinovaţi au fost condamnaţi. Aceleaşi proporţii s-au constatat şi în procesele de vrăjitorie din provincia finlandeză Osterbotten între 1655 -1685. Suntem, fireşte, foarte departe de procentele proceselor continentale şi chiar de ale celor din alte ţări nordice. În Danemarca, condamnările scad de la 70% la începutul secolului al XVII-lea până la 37% între 1656-1697. În Norvegia, statisticile acoperind perioada 1580 – 1660, studiate de Hans Eyvind Naess, arată că procentajul condamnărilor variază de la 55% pentru superstiţie, la 66% în caz de *maleficium* şi la 82% când acuzaţia principală este satanismul. Trebuie să precizăm totuşi că sursele din care s-au extras cifrele sunt aleatorii. În absenţa unui studiu sistematizat al documentelor de tribunal, riscăm să supraestimăm cifra condamnărilor pentru că, din motive evidente, acestea sunt mai des înregistrate în documentele judiciare sau fiscale decât achitările.

O furtună declanşată prin mijloace diabolice, gravură pe lemn
(Olaus Magnus, Historia de gentibus septentrionahbus, Roma, 1555)

În Danemarca, surselor legale de persecuţie Ii se aplică revizuiri repetate şi substanţiale la începuturile timpurilor modeme. Legile codului medieval din Iutlanda, referitoare la vrăjitorie, nu conţin decât o dispoziţie vagă, conform căreia cazurile de *maleficium* trebuie prezentate episcopului. Nu se spune nimic despre pedepse dar, în practică, în secolul al XVI-lea, supliciul rugului este folosit cu destulă uşurinţă. În jurul anului 1529, regele Christian al II-lea încearcă să introducă tortura şi să dea o definiţie mai globală a vrăjitoriei, comparabilă cu legea continentală: o ameninţare, urmată de o vătămare, oricare ar fi ea, *(damnum minatum* al legii romane) este pedepsită „conform practicii", adică prin pedeapsa cu moartea. Dar Christian este repede detronat, şi legea lui abrogată.

O dispoziţie în favoarea unei practici mai prudente este introdusă în 1547; tortura nu mai este admisă decât pentru denunţarea complicilor criminalilor condamnaţi. Utilizarea torturii judiciare în scopul de a obliga suspecţii să se confeseze este explicit interzisă. În 1576, o altă lege acordă o protecţie sporită celor condamnaţi pentru vrăjitorie de către tribunalele locale. Practica – răspândită, de altfel – de a fi arşi imediat făcea ca dreptul de apel în faţa tribunalelor superioare să fie iluzoriu. Toate aceste sentinţe vor trebui de acum încolo reconfirmate de Curtea de Apel provincială, înainte ca execuţia să aibă loc. În 1617, o lege precizează în detaliu cine sunt cei care au făcut pact cu diavolul. Aceştia erau arşi ca adevăraţi vrăjitori.

Legislaţia daneză se aplică la fel şi în Norvegia. Mai mult, clerul norvegian obţine de la rege, în 1584, aprobarea unei legi care

impunea pedeapsa cu moartea pentru superstiţie, o agravare radicală şi mai degrabă surprinzătoare. Legea asupra vrăjitoriei din 1617 este evident mai blândă: pedeapsa pentru superstiţie este mai degrabă exilul decât moartea. Ce reprezintă aceste diferenţe între legi la modul real, în practică, nu este uşor de desluşit; documentele tribunalului norvegian nu s-au păstrat decât începând din secolul al XVII-lea.

În Suedia-Finlanda, codul naţional medieval este folosit în continuare, nepenalizând decât *maleficium*. Tortura este interzisă. Fusese stabilit, prin regulile judiciare larg răspândite şi prin regulile semi-oficiale, că mărturisirile făcute sub tortură să nu fie admise în faţa tribunalului. Se pare că fac excepţie totuşi de la această lege cazurile de vrăjitorie. Mai multe exemple arată că metodele coercitive sunt folosite frecvent şi pe faţă, uneori chiar prin decret regal. În 1614, un judecător din Suedia de sud care folosise tortura a fost adus în faţa Curţii regale de Apel. Judecătorul local demonstrează, într-o petiţie de apărare, că tortura fusese folosită într-un interogatoriu pentru vrăjitorie. Suspectul fusese anchetat numai cu privire la *maleficium* şi la nimic altceva. Iar judecătorul fusese eliberat.

Alte metode aveau să se răspândească mai târziu împotriva suspecţilor care refuzau să-şi mărturisească crima. Sunt condamnaţi la moarte şi conduşi la locul de execuţie ferm încredinţaţi că vor muri. Un preot le aduce aminte condiţiile pentru salvarea sufletului; implorându-i să se confeseze. Cei care o fac sunt executaţi pe loc, cei care refuză se întorc în închisoare. Încercarea apei, tunderea şi testul cu acul se regăsesc în toate tribunalele locale până la persecuţia furioasă din anii 1670. Dovada de complicitate este uneori admisă, iar faptul că termeni ca *crimen exceptam et occultum* şi *crimen laesae Divinae Maiestatis* sunt aplicaţi vrăjitoriei indică influenţa doctrinelor legale continentale.

Cu toate că documentele tribunalelor nu pomenesc nimic în cea mai mare parte a timpului cu privire la această chestiune şi în ciuda tuturor regulilor procedurale, atât în Danemarca-Norvegia cât şi în Suedia-Finlanda, putem fi siguri, fără să riscăm, că metodele brutale, tortura şi ocna severă erau folosite mai ales la nivel local.

De-a lungul secolului al XVII-lea, Biserica îşi pune pecetea pe această evoluţie prin influenţa asupra autorităţilor şi opiniei publice mai mult decât prin măsuri directe din partea ei. Episcopii şi capitulele au întotdeauna importante sarcini pe plan regional. Vrăjitorii pe care, pentru un motiv sau altul, tribunalele cred că-i pot scuti de pedeapsa cu moartea, sunt în general condamnaţi, în afară de pedeapsa civilă socială, la penitenţă ecleziastică. Este datoria bisericii să îndeplinească această pedeapsă după ce a primit raportul tribunalului. M-ai mult, clerul continuă, prin vizite şi interogatorii, să supravegheze satele. Cazurile serioase de vrăjitorie sunt trimise în faţa

tribunalului civil, preotul acţionând uneori ca acuzator public. Cazurile mai puţin grave sunt pedepsite direct prin penitenţă, adesea adăugată amenzilor şi flagelărilor. Astfel în Suedia şi Finlanda, justiţia ecleziastică completează justiţia laică.

Cum Biserica joacă un rol important în definirea noilor forme de crime cu aspect religios, este firesc să i se ceară cooperarea pentru recunoaşterea lor în practică. În numeroase cazuri de vrăjitorie în secolul al XVII-lea, Curtea regală de Apel suedeză cere părerea capitalelor. Cele mai vechi păreri ale acestora, am văzut, erau moderate cu prudenţă. Erau necesare, pentru a se pronunţa pedeapsa cu moartea, un *maleficium* dovedit, o renegare explicită a lui Dumnezeu. Dar pe la jumătatea veacului se discerne o schimbare de atitudine. În numeroase registre ecleziastice, câteva ofense împotriva celor zece porunci ale lui Dumnezeu, fiecare în parte pasibilă de pedeapsa cu moartea, sunt regrupate sub menţiunea „vrăjitorie“. În acord cu doctrina teocratică curentă de condamnare, Vechiul Testament (Exodul, 22) este citat ca sursă legală originară. În universităţi disertaţiile erudite şi teologice contemporane care se ocupau de magie şi vrăjitorie se sprijină puternic pe modelele continentale. Ele studiază în mod deosebit problema delimitării puterilor diavolului în raport cu aceea a omului şi a lui Dumnezeu. Zborul spre Blâkulla şi sabatul vrăjitorilor sunt descrise în acelaşi fel ca în timpul marii persecuţii din anii 1 670. Vrăjitoria ca transgresiune religioasă, mai degrabă decât ca *maleficium,* este scoasă în evidenţă pentru a justifica cererea aplicării celei mai severe pedepse.

În 1617, în Danemarca, profesorii de teologie ai Universităţii din Copenhaga şi-au dat avizul autorităţilor pentru adoptarea noii legi privind vrăjitoria. Câteva decenii mai târziu, episcopul de Sjaeland, Jesper Brochmand, în manualul său *(Jniversae theologiae systema,* încearcă să introducă ideile represive avansate de autori ca Bodin, Binsfeld, Carpzov şi Del Rio, dar fără prea mult succes, se pare. Influenţa ecleziaştilor în Danemarca pare să fi fost mult mai limitată, în ansamblu, decât în restul Nordului.

Rezumând marile linii de dezvoltare în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, descoperim trei feluri de magie care fac obiectul intervenţiilor din partea autorităţilor şi a tribunalelor: cele două vechi categorii sunt superstiţia şi *maleficium,* cărora li se adaugă sindromul de apostazie şi sabatul vrăjitoarelor. Numărul cazurilor este dificil de verificat: arhivele tribunalelor nu s-au păstrat nicăieri până la sfârşitul veacului al XVI-lea. Dar activitatea a fost probabil mai slabă, cazurile de *maleficium* izolate şi risipite. Mai puţin de 200 de procese au fost descoperite în cele mai vechi arhive suedeze şi numai într-un sfert din aceste cazuri acuzatul a fost condamnat. Totuşi, o dată cu avansarea

ideilor demonologice moderne şi pătrunderea în sânul lumii rurale a reprezentanţilor guvernului şi ai oamenilor Bisericii, susţinători ai politicii intervenţioniste a regilor protestanţi, decorul este pregătit pentru marile persecuţii.

MARILE PERSECUŢII ÎN DANEMARCA, NORVEGIA ŞI ISLANDA

În Danemarca şi în celelalte două ţări aflate sub stăpânirea ei, numărul rugurilor pentru vrăjitorie în secolul al XVI-lea nu este foarte important şi datează în principal de la sfârşitul secolului. Ba chiar, în Danemarca, mai multe cazuri dintre cele mai cunoscute sunt asociate cercurilor regale şi nobiliare. Între 1543 şi 1544, procesele de vrăjitorie se desfăşoară de ambele părţi ale Oresundului (strâmtoare între Scania şi Sjaeland). Acestea scot la iveală fapte răuvoitoare şi folosirea magiei împotriva marinei regale şi a regelui în persoană. O femeie este acuzată de a fi fabricat un chip de ceară reprezentând imaginea regelui, ceea ce ea a negat. Era adevărat că ea făcuse o păpuşă, dar aceasta semăna cu tăietorul de piatră din oraşul Malmoe şi fusese botezată de reverendul Joachim, vicarul unei parohii vecine.

Ca urmare a acestor practici, câţiva ani mai târziu, episcopii din Danemarca se pun de acord asupra regulii conform căreia „copiii vor fi aduşi la botez fie complet goi, fie îmbrăcaţi până la buric, pentru a împiedica anumite persoane care se ocupă cu magia să aducă la biserică păpuşi de ceară şi să le boteze pentru scopurile lor vătămătoare“.

Figurina de ceară joacă un rol la fel de important în cazul nobilei doamne Christence Kruckow. În anii 1580, aceasta, tânără fată, trăia în casa lui sir Eiler Brockenhuus. Acesta se căsătorise cu Anna Bille, dar se pare că Christence nutrea ambiţia să-i ia locul. Doamna Arma aduse pe lume cincisprezece copii. Din nefericire, aceştia se născură morţi sau muriră foarte repede. În cele din urmă, una dintre slujnice este arestată şi mărturiseşte că ea însăşi împreună cu o altă slujnică o asistaseră pe doamna Christence în timpul atacurilor magice împotriva doamnei Anna în clipa nunţii acesteia. Cele două slujnice sunt arse pe rug pentru vrăjitorie în 1597, dar nobilii membri ai familiei lui Christence reuşesc să-i salveze viaţa. Ea se mută în oraşul Aalborg. Acolo se descoperă că ea şi sora ei asistaseră la o reuniune în momentul în care o femeie născuse un copil de ceară. La botez i s-a dat copilului numele de Maren, pentru a vătăma o vecină care purta acest nume. Două dintre acuzate sunt arse pe rug, dar surorile Kruckow reuşesc din nou să scape. Proasta reputaţie a lui Christence îi creează totuşi probleme. În 1618, este acuzată, alături de alte patru femei, de a fi vrăjit pe soţia vicarului şi de a o fi înnebunit prin intermediul obişnuitului chip de ceară. Cele patru femei din popor sunt arse după ce mărturisesc. Sub tortură, ele o implică din nou pe

Christence, care este arestată şi adusă la Copenhaga. Acolo e judecată de Camera Lorzilor, privată de statutul ei nobiliar şi condamnată la moarte. Averea ei este confiscată şi dăruită Universităţii din Copenhaga, unde există şi acum, sub denumirea de „legatul doamnei fără cap“.

Gravură atribuită lui Hans Baldung Grien,
din lucrarea lui J. Geiler von Kaysersberg, Die Emeis. Strasbourg, 1517

Şi mai senzaţional este cazul de vrăjitorie implicând casele regale ale Danemarcei şi Scoţiei. În 1589, regele Iacob al Vl-lea naviga spre Copenhaga pentru a se căsători cu prinţesa Anna, sora lui Christian al IV-lea, regele Danemarcei. Aducându-şi soţia pe mare până în Scoţia, fu încercat de groaznice furtuni. Vasul trebui să-şi caute adăpost în Norvegia câteva săptămâni până să poată pomi, din nou. Amiralul flotei daneze care-l însoţea făcu vinovată de toate întâmplările magia exercitată de soţia unui înalt personaj oficial din Copenhaga, pe care o insultase. Mai mulţi nobili de la curtea scoţiană au fost implicaţi în procese de vrăjitorie care s-au desfăşurat în cele două ţări.

Ofensa generală cauzată de aceste cazuri şi de altele ne ajută să explicăm promulgarea în 1617 a unei noi legi împotriva vrăjitoriei. Pet tru prima oară, delictul este definit în detaliu şi se stabileşte o listă de pedepse. Cei care încheie un pact cu diavolul vor fi arşi; cei vinovaţi de alte forme de vrăjitorie, inclusiv practicile de vindecare, vor fi amendaţi sau exilaţi.

În realitate, totuşi, *maleficium-ul* tradiţional continua să fie pedepsit cu moartea de tribunalele locale şi aproximativ jumătate din aceste verdicte sunt menţinute de *landsting* (tribunale regionale de apel, aproximativ echivalentul parlamentului francez). Aceştia insistă asupra unei practici prudente, cer dovezi complete, cu cel puţin doi martori independenţi, respingând proba din auzite.

Documentele *landsting-ului* din Vilborg, exercitându-şi jurisdicţia

asupra unei părţi din nordul Iutlandei, s-au păstrat şi au fost recent studiate de Johansen. Ele indică o puternică recrudescenţă a proceselor, o adevărată nebunie persecutoare împotriva vrăjitorilor în anii 1610 şi 1620. Explicaţia furnizată de Johansen ţine cont de mai mulţi factori agravanţi. Înaintea promulgării noii legi referitoare la vrăjitorie, cea din anul 1617, ţăranii danezi erau mai dispuşi să rezolve cazurile minore de *maleficium* în afara tribunalelor. Noua lege este introdusă într-un moment de criză economică, cu preţurile la export în scădere. Oamenii îşi ascut deci ghearele pe vrăjitoare. Pe parcursul a opt ani, din 1617 până în 1625, se desfăşoară o veritabilă purificare cu sute de procese. După ce toţi aceşti vrăjitori au fost judecaţi conform regulilor stabilite, numărul suspecţilor a fost epuizat pentru o vreme. Când aceleaşi condiţii, favorizând o nouă purificare, vor apărea câţiva ani mai târziu, opinia publică era deja schimbată în ce privea vrăjitoria, ceea ce a ajutat la evitarea altor persecuţii. Din 1656 până în 1686, o singură sentinţă capitală a fost pronunţată împotriva vrăjitoriei diabolice, în Iutlanda, şi tot atunci au fost depuse plângeri la Copenhaga împotriva judecătorilor tribunalelor din comitat că ar ţine partea vrăjitorilor. În ciuda aţâţării generale, în jurul anului 1620, conţinutul acuzaţiilor rămâne cel tradiţional. Este vorba mai ales de acel *maleficium* cauzând moartea sau bolile oamenilor şi animalelor. Din aceste motive, valul de persecuţii, cu toate că s-au produs la aceeaşi scară cu cele de pe continent, nu poate fi comparat cu valul anilor 1670 din Suedia şi Finlanda. Pactul şi sabatul nu devin niciodată ingrediente importante în concepţia despre vrăjitorie a ţărănimii daneze. Tribunalele şi clerul n-au făcut mare lucru pentru a introduce, după exemplul Suediei, conceptul erudit modem al asistenţei diabolice în toate cazurile de magie.

Găsim totuşi, ca şi în Suedia, urme ale conceptului popular de vrăjitorie demonică în documentele proceselor, dar sub o formă mai puţin dezvoltată. Marca demonului face parte din acest concept. Sunt evocate riturile iniţiatice incluzând apostazia. Din când în când, vrăjitoarele se adunau în grupuri de câte douăsprezece, la reuniune luând parte, cu chip de tineri bărbaţi, demonii lor familiari. Se pare că mentalitatea populară, în parte, fireşte, sub influenţa conceptelor erudite venite de sus, a fost gata să creeze un discurs demonologie complet. Aşa s-a întâmplat în Suedia. Motivul pentru care această dezvoltare a fost oprită în Danemarca ar constitui o problemă interesantă de studiu.

În Norvegia, persecuţia vrăjitoriei este condusă ca în Danemarca în arhive au fost înregistrate mai puţin de o mie de procese, din care 280 s-au încheiat cu pedeapsa capitală. *Maleficiul* rămâne acuzaţia de bază cea mai importantă în anii 1660, când se introduce diabolismul pe scară largă.

Începând din 1617, Norvegia aplică, în privinţa vrăjitoriei, aceeaşi lege care era în vigoare în Danemarca. Erau necesari cel puţin doi acuzatori independenţi care să-şi asume responsabilitatea întreagă a inculpării. Mărturia oricărui vrăjitor sau vrăjitoare sau a oricărui alt criminal nu era valabilă în faţa tribunalului. Aceste reguli sunt frecvent încălcate. Pedepse cu moartea sunt pronunţate în cazuri de magie albă, în ciuda interdicţiei care se introdusese o dată cu legea din 1617.

La fel ca în Danemarca, tortura este legal permisă împotriva vrăjitorilor condamnaţi, dar folosită fără discernământ şi împotriva suspecţilor. Numai către sfârşitul persecuţiilor, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, magistraţii tribunalelor de district intervin împotriva acestor proceduri ilegale. Până atunci, vrăjitorii condamnaţi sunt obligaţi, sub tortură, să-şi denunţe complicii. Aceştia sunt pe loc inculpaţi şi, adesea, condamnaţi la moarte fără alte probe complementare. În studiul său despre persecuţia vrăjitorilor norvegieni, Hans Eyvind Naess descoperă 90 de procese bine documentate în care 353 suspecţi sunt denunţaţi de vrăjitori condamnaţi. De fapt, în Norvegia majoritatea condamnărilor la moarte se pronunţă în acest fel.

Aceste atitudini dure şi ilegale ale oficianţilor locali, responsabili cu administrarea justiţiei, sunt susţinute de opinia publică. Mai mult, clerul atrage atenţia credincioşilor împotriva slujitorilor diavolului. Procedurile în vigoare pe continent, aplicate în asemenea procese, ajung în Norvegia prin intermediul pastorilor, judecătorilor şi avocaţilor născuţi sau crescuţi în Danemarca şi Germania.

Au existat două perioade de persecuţie deosebit de intense, prima în anii 1620, coincizând cu valul din Danemarca şi provocând 69 de condamnări capitale; a doua în anii 1660, marcată de diabolism şi sabat, similară cu marea persecuţie suedeză şi provocând 47 de sentinţe capitale.

Hans Eyvind Naess este înclinat să explice persecuţiile norvegiene în termeni sociali: o creştere a populaţiei până la jumătatea secolului al XVII-lea a creat un proletariat rural de cerşetori şi vagabonzi din mijlocul cărora se culeg suspecţii. Aceste concluzii se bazează pe faptul că aproximativ 80% din cele două sute de procese conţinând informaţii despre situaţia economică a acuzaţilor o caracterizează ca extrem de săracă.

În Islanda, 120 de procese pentru vrăjitorie se produc în perioada dintre 1604-1620. Populaţia de aproximativ 50 000 de locuitori trăieşte în ferme dispersate. Nu există oraşe sau sate. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, climatul se agravează şi, atingând culminanta scurtei vârste glaciare în anii 1690, provoacă o sărăcire generală a islandezilor, cu perioade de foamete repetate şi morţi prin

inaniţie.

Legea daneză cu privire la vrăjitorie din 1617 este introdusă aici în anii 1630, provocând un nou tip de persecuţie. Ca şi în Finlanda şi Livonia, magia este o ocupaţie masculină în Islanda. Din 120 de procese, numai zece se referă la femei, iar dintre cei 22 de vrăjitori arşi, una singură este femeie. Ca în majoritatea persecuţiilor în care *maleficium* este acuzaţia principală, cazurile islandeze pun în evidenţă un model solitar. Vrăjitorii sunt nişte singuratici prinşi în reţeaua suspiciunii. Poporul de jos se ocupă de pagubele individuale sau de nenorociri, în timp ce preoţii şi oficialii angajează un război împotriva răului la un nivel mult mai abstract.

Magia vrăjitoarelor islandeze prezintă încă numeroase trăsături arhaice în secolul al XVII-lea. Runele sunt utilizate pentru a ascunde blestemele care nu se pot pronunţa deschis. Primul magician a fost ars (1625) pentru că fusese prins cu o hârtie plină de rune pe care o păstra în casă, ceea ce fu considerat ca o probă de fapte demonice.

În afară de rune, sunt utilizate *galdrastafir* (baghete magice) cărora li se asociază incantaţiile. Ca elemente ale unei tradiţii mai ales orale, formulele sunt firesc transmise din tată în fiu, dar unele sunt adunate în *Galdraboekur* (cărţile negre) folosite de magicieni eruditi. Vechile credinţe nordice în puterea magicienilor de a-şi schimba forma sau de a cădea în transă prin folosirea metodelor şamanice din *utiseta* fac încă parte din tradiţia vie a Islandei secolului al XVII-lea.

MARILE PERSECUŢII DE DUPĂ 1660: SUEDIA, FINLANDA, LIVONIA

Tradiţia legal transmisă a Evului Mediu a frânat, într-o anumită măsură, manifestarea epidemică a persecuţiilor de vrăjitorie din Suedia. Era necesară depunerea unei plângeri pentru declanşarea unui proces de acuzaţie. Tortura era, în principiu, interzisă şi nu era folosită cu prea mare entuziasm. Vrăjitorii condamnaţi nu erau admişi ca martori, şi numai legea se ocupa de *maleficium.* Nu se spunea nimic despre pactul cu diavolul sau despre sabat.

Majoritatea acestor obstacole au fost depăşite în cursul secolului al XVII-lea. Procedura legală devine din ce în ce mai inchizitorială, iar vrăjitoria este considerată un delict excepţional, justificând depăşirea regulilor în vigoare legale. Dar o dificultate tot rămânea. În cazurile în care participarea la sabat este acuzaţia principală, se dovedeşte periculos să depui mărturie. Cine altcineva poate vorbi despre Blâkulla, despre relaţiile cu diavolul şi despre celebrarea liturghiei negre decât cei care au participat la ele? Cui i-ar conveni să iasă în faţă şi să mărturisească ceva în privinţa vrăjitoriei fără riscul de a fi condamnat pentru crimă?

La începutul anilor 1660, se ţin mai multe procese în timpul cărora

aceste dificultăţi sunt învinse. Martorii principali sunt copii, creaturi incoerente care mărturiseau că fuseseră duşi împotriva voinţei lor la Blâkulla de vrăjitoarele cele bătrâne; ei apăreau deci mai mult victime decât complici. Asemenea acuzaţii se propagă în numeroase locuri din marele Nord, la Vardohus în Norvegia, la Angermanland, pe coasta orientală suedeză, şi, într-o măsură mai mare, în parohiile din jurul lacului Siljan, în provincia Dalecarlia. În decembrie 1664, un băiat de cinci ani din Alvdalen a fost cumpărat de săteni în schimbul hranei pentru a depune mărturie împotriva propriei sale familii. El şi-a acuzat bunica şi mama că aveau un corn de vaselină pe care-l foloseau pentru a unge viţelul. Apoi tată, mamă şi copil călăreau spre Blâkulla, cu băiatul aşezat pe genunchii mamei sale. La Blâkulla sărbătoreau cu peşte, unt, fiertură şi lapte îndulcit. După cină se băteau unii cu alţii cu mobilele. Băiatul văzuse, de asemenea, o coroană neagră şi un om urât fierbând smoală într-un cazan uriaş.

Marea persecuţie n-a fost la origine rezultatul unui val coercitiv venind de sus şi impus unei ţărănimi indiferente, adică ostile. Dimpotrivă! Spiritul de răzbunare al vecinilor, participarea lor activă la acţiune sunt remarcabile. In schimb, autorităţilor toate acestea le repugnau la început. Clerul şi guvernatorul provinciei nu vor interveni decât mai târziu pentru a organiza vânătoarea. Mai trebuie, de asemenea, să notăm că, de la începutul începutului, visurile înfometaţilor în care apar mese bogate au constituit importante ingrediente ale acestor întâmplări.

In cazul de mai sus, tribunalul respinge totul ca pe nişte simple invenţii copilăreşti sau ca pe un vis provocat de diavol, dar, câţiva ani mai târziu, alţi copii ai parohiei povestesc istorii similare şi jocul devine serios. În 1688, numeroase persoane, în special femei, sunt acuzate că duceau copii la Blâkulla. Tribunalul local a pronunţat pedeapsa cu moartea pentru optsprezece femei, printre care patru minore. Unele dintre ele au mărturisit sub tortură, altele au fost condamnate în baza mărturiilor copiilor şi ale complicilor. Verdictele au fost, ca de obicei, transmise Curţii regale de Apel de la Stockholm pentru a fi examinate. Aceasta a revocat pedeapsa cu moartea pentru fetele tinere, neconfirmând sentinţa decât pentru şapte dintre cele care mărturisiseră. Execuţia avea să aibă loc în vara viitoare. Vrăjitoarele urcate pe rug sunt mai întâi decapitate şi apoi li se dă foc pentru ca trupurile să ardă fără viaţă în ele. Aceasta este modalitatea de execuţie prescrisă în tot regatul Suedia-Finlanda în timpul marilor persecuţii. Filosofia acestui act reflectă ideea că o moarte prea crudă, prin arderea de viu de exemplu, ar provoca disperarea victimei şi deci sufletul ei ar rămâne damnat în veci.

În epoca primelor execuţii, noile investigaţii arată că vrăjitoria era mult mai extinsă decât se temuseră la început. Centrul era parohia

Mora. Ţăranii de aici au trimis un delegat la Stockholm pentru a cere măsuri mai energice privind protecţia copiilor împotriva vrăjitoarelor. Pentru a accelera lucrurile, guvernul regenţei a trimis o comisie regală împuternicită să execute imediat sentinţele capitale, conform propriei ei judecăţi. Aceasta şi-a încheiat misiunea la Mora în două săptămâni, în august 1669. Şaizeci de suspecţi sunt interogaţi şi sute de copii vin să depună mărturie acuzatoare, povestind mai ales călătoriile la Blâkulla. — Douăzeci şi trei de persoane, din nou mai ales femei, sunt condamnate la moarte. Cincisprezece dintre cele care mărturisiseră sunt executate imediat. Preotul parohiei, Elaus Skragge, autor al unui raport despre persecuţii larg răspândit, relatează: „Ele urcau, în ziua de sfântul Bartolomeu, şapte pe primul rug, cinci pe al doilea şi trei pe cel de-al treilea, un spectacol oribil. Rugurile fuseseră construite pe un loc curat şi nisipos din apropierea râului, cu apă de ambele părţi, pe un timp frumos şi însorit. Mai multe mii de persoane din parohiile învecinate au fost de faţă“.

Dar aceste măsuri severe nu erau suficiente. În anul următor, persecuţia s-a răspândit în toate satele din jurul lacului. Rapoartele privind cel puţin 300 de persoane suspecte de vrăjitorie şi mii de copii posedaţi au ajuns la guvern. Alte delegaţii din parohiile afectate se duc la Stockholm pentru a cere adoptarea de noi măsuri. Guvernul ezită. Unii dintre regenţi preconizează o politică a tăcerii. Experienţa războiului din Germania îi învăţase că de aceste afaceri cu cât se vor ocupa mai mult cu atât ele se vor agrava. Dar, în numele Justiţiei, ei sunt obligaţi să cedeze la insistenţele opiniei publice. Mora obţinuse o comisie regală; şi alte parohii au avut dreptul la aceste favoruri. Un nou tribunal regal este trimis în primele zile ale anului 1671. Curând şi alte provincii intră în fierbere.

Persecuţia se întinde de-a lungul coastei de nord, şi noi comisii vor trebui să vină la faţa locului. Cea din Hălsingland se află în sesiune din primele luni ale anului 1673. Preşedintele ei, Gustaf Rosenhane, este un funcţionar foarte erudit. În afara preoţilor şi a judecătorilor locali, el mai are alături doi experţi legali, Anders Stiernhöök, magistrat la Curtea de Apel, şi pe Carolus Lundi us, profesor de drept la Uppsala. Chiar de la început, aceste trei persoane au dezaprobat energic modul iresponsabil în care sunt conduse procesele. Critica lor este severă şi raţională. A-ţi fundamenta judecata, mai ales când este vorba de pedeapsa cu moartea, pe mărturiile complicilor şi ale copiilor este în ochii lor absolut ilegal. Mai mult, conţinutul factual al povestirilor despre Blâkulla sânt de natură să lase grave îndoieli asupra adevărului şi substanţei lor.

Majoritatea membrilor tribunalului îşi păstrează însă opinia conform căreia este necesar să se încreadă în mărturiile pe care le pot obţine. „Unde vei găsi pâine în deşert“, argumentau ei. Cereau deci

măsuri legale severe şi eficace. Numeroase sentinţe de moarte sunt executate din pricina preoţilor şi reprezentanţilor locali, împotriva opiniei preşedintelui şi a partizanilor lui.

Nu se întrevede un sfârşit proceselor. Un mare număr de copii este afectat şi mai mult de o mie de persoane sunt suspectate şi interogate. In primii ani, răspândirea unei asemenea veritabile panici morale poate fi relativ consecvent urmărită din sat în sat, aproape din fermă în fermă. Judecând după viteza şi direcţia de răspândire, ni se pare că legăturile strânse între vecini şi sate joacă un rol important. Toate acestea pot fi coroborate prin conformitatea acuzaţiilor în interior, ca şi între grupurile locale, şi chiar individual, între familii. Zvonurile şi povestirile care circulă influenţează pe tineri şi pe bătrâni. Există căutători profesionalizaţi de vrăjitori, în general băieţi tineri capabili să vadă cine se duce la Blâkulla şi care sunt plătiţi pentru osteneala lor din banii parohiei. Câţiva băieţi mai îndrăzneţi obţin mâncare şi băutură de la diferite persoane pe care, în schimb, nu le vor turna. Această combinaţie de cerşetorie şi şantaj este practicată mai ales de tinerii orfani. Autorităţile încercau să stopeze un asemenea trafic, dar el era întreţinut de preoţii şi bătrânii parohiei.

Mitologia Blâkullei era cunoscută dintotdeauna, de la începutul începutului proceselor. De-a lungul anilor se adaugă detalii şi o schimbare vizibilă de reliefare, dar, în ansamblu, povestirile sunt aceleaşi în toată voluminoasa documentare privind vrăjitoria (o estimare prudentă aproximează 10 000 de pagini).

Blâkulla este o reflectare naivă a lumii ţărăneşti. Majoritatea caracteristicilor sunt de fapt imagini de oglindă, răsturnate într-o modalitate dihotomică. Se mănâncă pe la ceafă, se ţin lucrurile cu mâna stângă, se întreţin relaţii sexuale spate în spate şi se naşte prin anus, „dar asta nu face rău“. Semnificaţia acestor acte, banale chiar dacă inversate, nu are nimic diabolic. Dimpotrivă, lumea Blâkullei este descrisă în acest stadiu mai mult în glumă. Este vorba despre o sală de ospeţe luminoasă şi împodobită, o nuntă în care se revarsă belşugul, laptele, fiertura, pâinea „dulce ca smochinele“. Numai obiceiurile religioase, o dată transformate, dobândesc implicaţii sinistre. Dihotomia devine perversiune: renegarea Iui Dumnezeu, pactul cu Satan, botezul diabolic, înscrierea în cartea neagră, rugăciuni ale damnării („Tatăl nostru care eşti în Infern…“).

Astfel, lăsată de capul ei, Blâkulla funcţionează mai mult ca o distracţie. Totuşi, cel care rupe pactul cu diavolul este supus represaliilor. Hrana se transformă în broaşte şi mâl, sala de banchet devine friguroasă, întunecată şi tristă. Satan, care apare mai întâi ca un bărbos simpatic, devine păros, încornorat, cu coadă şi diabolic gol. Şerpii sunt folosiţi într-un fel care aminteşte de vrăjitoarea vikingă de pe monumentul de la Hunnestad. Câteva vrăjitoare se deghizează în

ciori, corbi şi alte păsări negre. Renegaţii sunt jupuiţi de vii şi pielea lor întinsă pe zid sau umflată cu aer şi lumină în aşa fel încât să pară că stai la masă cu nişte fantome golite, „luminiscente“.

Dar oroarea are şi ea limite. Blâkulla nu este Infernul care se află dedesubt, în regiunile inferioare. Diavolul este înlănţuit sub masă. Îngeri albi intervin, protejând copiii chinuiţi. Binele şi Răul se amestecă, disputându-şi sufletul celor tineri, fiind deci experimentate diferit de diverşi copii. In această ambianţă instabilă şi haotică, îngerii albi par să apere pe copii şi pe inocenţi împotriva forţelor tenebrelor. Elemente evident chiliastice sunt conectate în această confruntare pitorească între Cer şi Infern.

Regiunea Osterbotten din Finlanda, unde prigoanele împotriva vrăjitoriei au fost cele mai numeroase din ţară
(gravură după Succia Antiqua et Hodierna, 1716)

Aproape pretutindeni, populaţia locală participa activ la procese. Autorităţile sunt influenţate de cererile insistente ale delegaţiilor parohiale trimise la Stockholm. Este absolut evident că părinţii şi rudele familiilor fac uz de presiuni, cadouri şi alte lucruri, pentru a-i convinge pe copii sau pe suspecţi să mărturisească şi să povestească despre Blâkulla. Atacuri personale şi linşaje directe sunt aplicate celor taxate drept vrăjitoare.

Anumite familii riscă mai mult decât altele să fie acuzate. Mai mult de jumătate din vrăjitorii interogaţi sau condamnaţi aparţin familiilor din care doi sau trei membri au fost deja acuzaţi. Certurile între familii pot şi ele contribui, dar acuzaţiile în interiorul casei sunt la fel de obişnuite ca şi între grupuri. Ipoteza curentă, în materie de cercetări privind vrăjitoria, conform căreia acuzaţiile erau îndreptate mai ales împotriva celor săraci, nu poate fi verificată în arhivele suedeze. O examinare a situaţiei economice a ţinutului Mora, bazată pe semănături şi seceriş, după lista dijmelor, pare să ateste faptul că suspecţii aparţineau mai degrabă claselor mijlocii şi superioare ale comunităţii.

De-a lungul întregii perioade, mii de copii s-au prezentat în faţa tribunalelor. Ei au jucat un rol decisiv în stabilirea probelor. Fiecare copil nu acuza, la început, decât o singură vrăjitoare, dar, mai târziu, şi mai ales în Nord, ei povesteau cum fuseseră transportaţi de două sau mai multe vrăjitoare, după caz. Şi, în afară de asta, ei văzuseră multe vrăjitoare la Blâkulla! Astfel va spori numărul acuzaţiilor. Participarea infantilă variază şi ea. În Nord, aproximativ cincisprezece martori tineri au produs mai mult de jumătate din mărturii. Aceşti copii energici şi vindicativi dau dovadă de o serioasă uniformitate în acuzaţiile lor, pe care le îndreaptă adesea împotriva unor grupuri de familii locale.

Presiunea la care sunt supuşi acuzaţii variază în diverse moduri. Uneori li se aplică tortura. Preoţii care adună argumentele preliminare şi chiar tribunalul pot ajusta numărul martorilor după voia lor. În consecinţă, martorii acuzării sunt mai mulţi decât martorii apărării. Numărul complicilor gata să depună mărturie este evident în relaţie cu nevoile lor, căci în districtele în care numărul suspecţilor care mărturisesc este mare scade rolul copiilor şi invers.

În urma acestor neregularităţi, guvernul provinciei de Nord se află într-o situaţie dificilă în privinţa continuării procedurilor legale. Se temeau raportează ei la Stockholm, că numărul execuţiilor poate deveni intolerabil. Dar guvernul răspunde de această dată printr-o politică şi mai represivă: „Nu se poate uşura o lege numai din pricina cantităţii. Onoarea lui Dumnezeu şi purificarea ţării de un păcat atât de grav trebuie să fie preocuparea noastră cea dintâi.“ Utilizarea

torturii împotriva vrăjitoarelor serios suspectate este autorizată.

Anul 1675 marchează zenitul proceselor. Numărul exact al execuţiilor nu este cunoscut, dar totul dovedeşte că ar fi fost cel puţin 100 de victime. Guvernul şi-a exprimat atunci din nou dezgustul pentru felul în care evoluează procesele, cu atât mai mult cu cât mărturiile copiilor, proba cea mai importantă împotriva celor care refuză să se confeseze, sunt contradictorii şi nesigure. Guvernul refuză deci să autorizeze noi execuţii înainte ca această problemă, asemenea altora, legale şi practice, să fie rezolvată. Comisia din Nord este revocată cu asentimentul regelui Carol al XI-lea, devenit major.

După ce bântuise, patru ani în Nord, persecuţia coboară acum spre Sud. În provincia Uppland, în apropiere de Stockholm, apar cazuri izolate la începutul anului 1675. Când, în anul următor, şi acest oraş va fi afectat, se înfiinţează aici două noi comisii. Şi atunci încheierea proceselor are loc în capitală. Pentru prima oară, magistraţii Curţii regale şi membrii guvernului pot vedea prigoana de aproape, încetul cu încetul, ei reuşesc să evalueze criticile formulate de multă vreme de anumiţi comisari din provincie. Dar e nevoie de timp, aproape doi ani, înainte ca schimbarea să devină definitivă. La început, se acordă puţină atenţie acestei probleme. În vara anului 1675, oamenii din clasele superioare se distrează vizitând casele special amenajate pentru a proteja copiii posedaţi. Contele de la Gardie îl invita pe ambasadorul Franţei să vadă spectacolul copiilor delirând. Într-o scrisoare adresată regelui său, scepticul ambasador comentează: „Am asistat din când în când la această comedie, pe care am găsit-o foarte bine jucată“.

La început comisia din Stockholm îşi conduce investigaţiile după metodele tradiţionale. Se pronunţă mai multe sute de sentinţe de condamnări la moarte. O femeie este arsă de vie – singurul caz în perioada desfăşurării acestor procese. Şi, brusc, copii-martori încep să mărturisească precum că relatările lor erau complet imaginare, iar femeile acuzate de vrăjitorie nevinovate. Tribunalul trece atunci prin sită toate mărturiile, cu acelaşi rezultat. Toate femeile condamnate sunt eliberate.

Astfel vor înceta, în 1676, procesele pentru vrăjitorie, după aproape zece ani de frământări, implicând mii de oameni ca martori şi suspecţi, dintre cei mai activi. Patru din ei sunt condamnaţi la moarte pentru false acuzaţii. Se tipăreşte o indulgenţă şi se răspândeşte în toată ţara: „Dumnezeu a învins în cele din urmă furiile lui Satan“.

Finlanda a evoluat aproape la fel ca Suedia. Până la jumătatea secolului al XVII-lea, cazurile de *maleficium* predomină. Faptul că majoritatea acuzaţiilor de vrăjitorie au fost mult timp bărbaţii rămâne o caracteristică marcantă. La începutul secolului al XVI-lea, ei constituie 60% dintre acuzaţi şi până la 75% din condamnaţii pentru

vrăjitorie. Această proporţie se inversează însă o dată cu apariţia diabolismului, la mijlocul secolului al XVII-lea. În anii 1660, aproape 60% din condamnaţi sunt femei, iar când persecuţiile ating apogeul, în deceniul următor, două treimi din condamnaţi sunt femei. De îndată ce vânătoarea de vrăjitoare intră în declin, în cursul anilor 1690, bărbaţii încep din nou să domine în ambele categorii. Putem deci conchide că magia malefică, la fel ca şi cea benefică, aşa cum e definită ea de ţărănimea finlandeză, este o preocupare masculină.

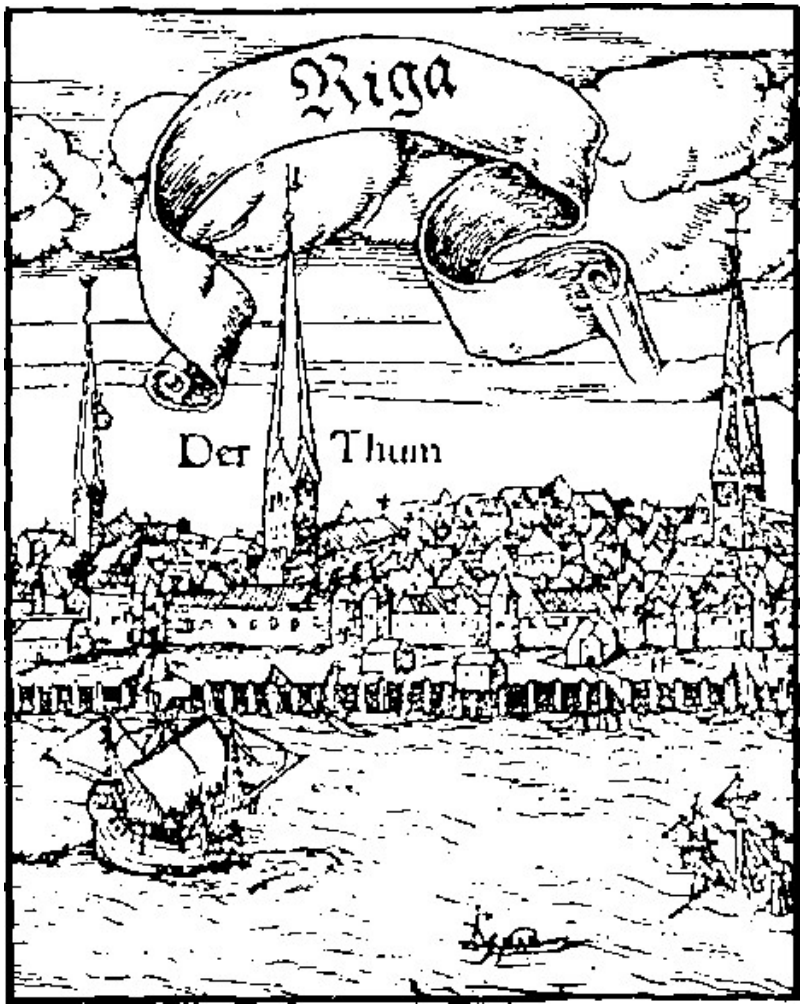
Un studiu aprofundat al primelor procese arată că majoritatea acuzaţiilor de vrăjitorie erau asociate cu hrana şi animalele; boala şi sănătatea veneau în al doilea rând. O victimă a vrăjitoriei sau un membru al familiei sale îl acuza pe vrăjitor de a fi provocat maladia. Dacă părţile intrate în conflict nu au puterea de a-şi vrăji duşmanii, aceste servicii pot fi prompt îndeplinite de profesioniştii itineranţi. Vrăjitorii mai sunt consultaţi pentru descoperirea lucrurilor furate, în care ocazie acesta învârte o sită (coscinomanţia), şi pentru a se răzbuna pe hoţ.

Marile persecuţii coincid aproape cu cele din Suedia anilor 1670. Vânătoarea de vrăjitoare se desfăşoară în arhipeleagul Aland, în zona baltică, şi în provincia Osterbotten, de-a lungul coastei de vest, faţă în faţă cu Suedia. La Aland judecătorul local introduce concepte demonologice contemporane, din cele stabilite de Benedict Carpzov şi Michael Freude. Acuzaţia cea mai gravă priveşte pactul cu diavolul. Suspecţii sunt interogaţi, după condamnare, pentru obţinerea denunţurilor, şi atunci se foloseşte şi tortura. Se caută semnul diavolului şi vaselina vrăjitoarelor. Pe scurt, sunt prezente aproape toate elementele acelei furii persecutoare împotriva vrăjitorilor. Opt sau nouă femei sunt condamnate la moarte. Dar, în 1670, se descoperă că majoritatea mărturiilor a fost fabricată de suspecţi, ca urmare a ameninţărilor şi torturii. Persecuţiile se opresc deci brusc.

Douăzeci de femei şi doi bărbaţi sunt condamnaţi la moarte la Osterbotten între 1674 şi 1678. Trebuie să notăm că aceste procese, ca şi cele din Aland, se desfăşoară în apropiere de zona baltică, acolo unde populaţia este de origine suedeză şi vorbeşte mai degrabă suedeza decât finlandeza. Relaţia cu procesele din Suedia este foarte limpede aproape pretutindeni, cu acei copii şi tineri care joacă un rol important ca martori, certificând vizitele Ia Blâkulla. Există totuşi anumite trăsături caracteristice ale proceselor de la Osterbotten. Oraşele din ţinut sunt mici, câteva sute de locuitori cel mult, dar relaţiile sunt strânse, datorită unui comerţ important. Comparată cu restul ţării, provincia este bogată. Suspiciunile exprimate în procese sunt parţial legate de problemele de afaceri cărora li se caută motivaţia invocând vrăjitoria. Rumorile pun de asemenea în lumină vechi conflicte între familii.

In Estonia şi în Livonia, provinciile baltice de sub dominaţia suedeză din secolul al XVII-lea, autorităţile, printre care şi Hermann Samsonius, episcopul de Riga, au adoptat o poziţie prudentă şi mai degrabă conservatoare în cazurile de vrăjitorie. În 1626, Samsonius publică „Nouă predici selecţionate şi bine întemeiate despre vrăjitorie“ *(Neun auflerlesen und wohlbegründete Hexenpredigt)*. El recunoaşte aici trei tipuri de vrăjitori: 1) Melancolicii, orbiţi de diavol, imaginându-şi că au semnat un pact cu el, fără să-l fi semnat cu adevărat. 2) Cei care au semnat cu adevărat un pact cu el, dar n-au făcut niciun rău. Aceştia aveau să fie excluşi din parohie (episcopii suedezi adoptaseră aceeaşi atitudine în epoca respectivă). 3) Cei care făcuseră un pact cu diavolul, îl slujiseră de bună voie şi făcuseră rău oamenilor, animalelor, recoltelor. Cuvântul lui Dumnezeu şi codul imperial germanic numit *Carolina* poruncesc ca aceştia să fie arşi de vii.

În ciuda moderaţiei lor relative, aceste argumente au foarte puţine legături cu figura populară a vrăjitorului din Livonia, care n-a dezvoltat niciodată trăsături demonologice. Ca în Finlanda, magicienii sunt adesea bărbaţi şi se ocupă să ucidă sau să îmbolnăvească oameni şi vite, au de a face cu vârcolaci şi, ca o specialitate ciudată, practică magia asociată cu fermentaţia berii „vrăjite“ care infectează corpul victimelor cu viermi, broaşte sau râie. Nevasta unui ţăran, de exemplu, a fost acuzată că ar fi adus blestemul şerpilor asupra berii unei nunţi. Ea suflase în damigeana cu bere, apoi o dăduse mirelui s-o bea.



Gravură reprezentând Riga (Sebastien Munster, Cosmografia, 1550)

Credinţa în vârcolaci este larg răspândită. În cursul numeroaselor procese, persoane de ambele sexe sunt acuzate că fac rău când se transformă în vârcolaci. O femeie mărturiseşte că ea a fost vârcolac timp de patru ani şi că a ucis un cal şi alte câteva animale. A ascuns apoi pielea de lup sub o piatră din câmp. O altă femeie mărturiseşte că o bătrână vrăjitoare a dus-o în pădure şi a hrănit-o cu rădăcini dulci, apoi amândoi au început să vâneze sub formă de vârcolaci. Când judecătorii l-au întrebat dacă participă la vânătoare cu trupul, un bărbat a confirmat că a descoperit urmele dinţilor de câine pe picior, rana provocată pe când era vârcolac.

În documentele păstrate în tribunale, datând din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, au fost descoperite cel puţin două sute de cazuri din care numai 65 s-au încheiat cu condamnări la moarte. Absenţa virtuală a diabolismului în procesele din ţările baltice ne ajută să

explicăm de ce în aceste ţinuturi nu s-au practicat pe scară largă persecuţiile împotriva vrăjitoriei. Dacă persecuţiile, după cum cred anumiţi cercetători, fac parte dintr-un program educativ pentru creştinare şi evoluţia poporului de jos, Livonia poate fi socotită un caz negativ în acest domeniu. Distanţa socială şi culturală între ţărănimea locală, pe de o parte, şi proprietarii germani şi guvernanţii suedezi, pe de altă parte, a întârziat punerea în funcţiune a unui asemenea program până la sfârşitul secolului al XVII-lea, când vrăjitoria nu mai era la modă.

PRIVIRE DE ANSAMBLU

Diversele părţi compunând zona nordică dovedesc marile similitudini în domeniul magiei şi vrăjitoriei. Legislaţia este fundamental aceeaşi, dirijată aproape exclusiv împotriva acelui *maleficium.* Procedura legală acordă mult spaţiu părţilor în conflict, în timpul procesului acuzator dominant, cel puţin până la sfârşitul secolului al XVI-lea. În zonele periferice, Islanda, Finlanda şi Livonia, magicianul tipic este un bărbat, caracteristica datând probabil din timpurile precreştine.

Dar există şi câteva caracteristici regionale interesante. Ştiinţa magiei negre, total demonizată în Suedia şi Finlanda, asociată sabatului de la Blâkulla, n-a fost niciodată încorporată în cosmologia ţărănimii daneze sau livoniene.

Discursul despre vrăjitorie este rezultatul unui amestec constant şi al unei restructurări de elemente eterogene, cum ar fi vechea idee de a zbura şi de a visa, *gandreid* şi *utiseta,* etiologia populară a bolii şi nenorocirii, demonizarea savantă a naturii. Totuşi, ritmul şi importanţa acestui proces variază în diferitele ţări nordice. Ele sunt foarte ridicate în Suedia şi Finlanda, contribuind la marea persecuţie a anilor 1670. Militarizarea societăţii şi fiscalitatea, constant asociată lungilor războaie din Livonia, Polonia şi Germania, au creat poate un stil de guvernare suedez mai ambiţios şi mai intervenţionist, tradus printr-o preocupare activă din partea clerului şi a funcţionarilor locali, oricât de puţin s-ar fi pretat condiţiile, pentru ţărănimea care furniza soldaţi şi plătea impozite. În Livonia şi în Danemarca, dimpotrivă, aristocraţia latifundiară care controla guvernul local era mai puţin înclinat să considere vrăjitoria ca o ameninţare ideologică şi nu intervenea decât dacă o simţea ca pe o ameninţare fizică directă.

Spre sfârşitul secolului al XVII-lea, persecuţiile vrăjitorilor se sting aproape pretutindeni în Nord. Valuri ocazionale izbucnite prin sate sunt reprimate când ajung în faţa înaltei Curţi. În anul 1686, Danemarca dictează ultima ei lege privind vrăjitoria (aplicată mai târziu de Norvegia şi Islanda); ea stipulează că toate pedepsele cu moartea pronunţate de tribunalele din comitate urmau să fie

prezentate obligatoriu în faţa Curţii Supreme.

În Suedia, revelaţiile spectaculoase făcute la Stockholm, în 1676, pun capăt unei mari persecuţii împotriva vrăjitoriei. După aceea, nu se mai ivesc decât cazuri izolate. Ultima execuţie pentru vrăjitorie are loc în anii 1710. În noul cod naţional din 1734, vrăjitoria malefică şi pactul cu diavolul sunt întotdeauna ofense capitale. Dar această lege n-a fost niciodată aplicată şi a fost retrasă din cod în 1779.

„De strigis vero que non sunt, ne ulla questio fiat", scrie în acel *Decretum* promulgat în jurul anului 1100 de Coloman Librarul, regele Ungariei. Istoriografia ungară, după epoca Luminilor, s-a felicitat mereu, timp de un secol, cu privire la această manifestare precoce a înţelepciunii medievale care respingea „superstiţiile". Se bucurau să creadă că valurile de persecuţii proprii civilizaţiei occidentale, implicând mii de victime, această „demonomanie", calificată drept „demenţială" *(witchcraze)* de unii istorici anglo-saxoni, atinsese foarte puţin Europa Centrală la sfârşitul Evului Mediu şi începutul epocii moderne.

O NOUĂ PRIVIRE

Astăzi ştim, fireşte, la ce să ne aşteptăm în privinţa legislaţiei „luminate" de la începutul secolului al XII-lea. Se ştie că Biserica din Evul Mediu timpuriu a condamnat, secole de-a rândul, una din variantele credinţei populare în vrăjitorie: aceea care accepta existenţa reală a acelor *strigae* (menţionate chiar în decret), a vrăjitoarelor zburând în noapte, furând prunci şi sugându-le sângele; acuzaţiile de acest gen fuseseră într-adevăr respinse; acel *Decretum* al lui Coloman n-a făcut în realitate decât să reîmprospăteze o tradiţie juridică din epoca carolingiană, aceea din *Canon Episcopi,* datând din secolul al XI-lea. Să adăugăm că un alt tip de vrăji numite *maleficium* sau *veneflcium* fusese, de asemenea, condamnat şi sancţionat de Coloman, în spiritul jurisdicţiei predecesorilor săi, sfântul Ştefan (I, 33-34) şi sfântul Ladislau (I, 34): în al treilea paragraf (1, 60) care urmează faimoasei fraze citate, se permite o pedeapsă severă pentru orice fel de *malefici.* Dar ar fi la fel de eronat să vorbim de o atitudine medievală „luminată" în materie de vrăjitorie, pentru faptul că manifestarea exacerbată a acestei credinţe, care a antrenat prigoane masive, n-a apărut decât la sfârşitul Evului Mediu, într-o imagine sintetică reunind *striga, malefica* şi alte fiinţe imaginare, tot atâtea încarnări ale ţapului ispăşitor.

O comparaţie a caracteristicilor generale din Est cu cele din Vest revelează că au existat într-adevăr diferenţe între cele două regiuni ale Europei, şi chiar faptul că prigoana a numărat mult mai puţine victime în Est. Dar cercetări mai nuanţate, întreprinse recent, au dovedit că această regiune nu prea are nici ea de ce se lăuda. Dacă persecuţiile au început mai târziu, ele au durat în schimb timp mai îndelungat, în unele locuri până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Şi dacă datele noastre dezvăluie mai puţine persecuţii masive, mecanismele acuzării, apariţia ţapilor ispăşitori şi reglarea de conturi au fost esenţial aceleaşi ca şi în Europa Occidentală.

Se explica de obicei caracterul moderat al vânătorii prin absenţa, în Europa Centrală şi Orientală, îndeosebi la populaţiile ortodoxe, a variantei „savante“ a credinţelor, elaborată de demonologi eruditi. Această mitologie, din ce în ce mai populară, începând din secolul al XIV-lea, vedea în vrăjitoare o sectă obscură, duşmană creştinismului. Se deducea puterea lor malefică din alianţa cu diavolul, iar virtuţile lor oripilante din ceremoniile sabatice, însoţite de orgii satanice şi bancheturi canibale, justificând astfel brutalitatea arhaică a interogatoriilor (proba cu apa, tortura etc.)

Cercetări recente au adăugat lucruri noi acestei componente „diabolice“ a credinţelor şi persecuţiilor central-europene. Cu toate că evantaiul cerinţelor arhaice implicate în vrăjitorie a fost efectiv mai larg decât în Occident, examenul lor atent pare să înlăture ipoteza conform căreia figura diavolului a fost introdusă numai de „docţi“ şi „inchizitori“. S-a descoperit că reprezentările sabatului diabolic aveau rădăcini multiple în credinţele arhaice.

Studiul comparat al istoriei persecuţiilor în Europa Orientală şi Occidentală pe care îl vom aborda aici are drept scop să schiţeze o nouă imagine de ansamblu, care începe să se contureze datorită cercetărilor recente. Dar se cuvine să spunem mai întâi câteva cuvinte despre deficienţele surselor.

Studiile comparate de istorie a vrăjitoriei implicând şi Europa Orientală citează de obicei exemplul Poloniei, extras din monografia lui Bohdan Baranowski, apărută în 1954. O serie de date care au aerul unor statistici dau socoteală despre vreo câteva zeci de mii de execuţii, la care, după părerea autorului, ar trebui să adăugăm alte cinci mii de cazuri suspecte de linşaj. Baranowski ne comunică, de asemenea, frecvenţa proceselor la fiecare sfert de secol şi indică 55% între 1676 şi 1725. O lectură mai atentă a cărţii (pe care obstacolul limbii a interzis-o majorităţii cercetătorilor occidentali, ca şi în cazul altor ţări est-europene, de altfel), dezvăluie faptul că cifrele lui Baranowski sunt doar estimări. El a multiplicat pur şi simplu numărul (şi acesta estimat! 1250) tribunalelor cu acela al proceselor (presupunând în jur de patru pentru fiecare tribunal) şi al mediei (două pentru fiecare tribunal) condamnărilor la moarte sau al deceselor survenite în cursul interogatoriilor. In sprijinul afirmaţiilor sale, autorul trimite la vreo duzină de publicaţii de istorie regională din secolul trecut şi la datele provenind din patru sau cinci procese, analizate la modul real; cartea este de altfel consacrată înainte de toate literaturii demonologice şi dezbaterilor juridice poloneze.

Studiile comparate se pot baza astăzi pe cercetări sistematice (aducerea la zi şi cercetarea amănunţită a surselor) numai pentru procesele de vrăjitorie din Austria (implicând Stiria, înainte de toate) şi Ungaria. Numai în aceste ţări s-a încercat studierea statistică a

surselor oferite de o mie de procese, editări de noi surse şi de analize atât ale credinţelor cât şi ale valurilor de persecuţii din punctul de vedere al istoriilor ideilor şi al dreptului. In privinţa proceselor de vrăjitorie din alte ţări ale Europei Centrale nu există decât articole de circumstanţă şi câteva cărţi analizând în detaliu un număr mic de procese. Cercetarea sistematică a istoriei vrăjitoriei pentru ansamblul Europei de Est n-a fost niciodată abordat, în ciuda Congresului organizat în acest scop la Budapesta în anul 1988. Dar primele tentative de inventariere a materialului atesta deja bogăţia acestora şi încuraja întreprinderea unor cercetări mai amănunţite. Turul de orizont care urmează nu poate avea nici el alte pretenţii.,

ÎNCEPUTURILE MEDIEVALE

Datele risipite privind acuzaţiile de vrăjitorie în Europa Centrală şi Orientală dezvăluie o imagine asemănătoare celei din Europa Occidentală. Primele documente care vorbesc despre execuţii vin din Rusia: cronica lui Nestor semnalează că, în 1024, la Suzda), după o severă foamete atribuită câtorva vrăji, au fost executaţi câţiva bătrâni; în 1071, la Rostov, circumstanţe asemănătoare au costat viaţa mai multor femei, mai tinere sau mai vârstnice. În 1227, o vrăjitoare a fost arsă la Novgorod. După o nouă perioadă de foamete la Vladimir, între 1271 şi 1274, episcopul Serapion taxa drept „superstiţios“ obiceiul de a atribui flagelurile naturii vrăjilor. Predica lui, din fericire păstrată, ne informează că în vremea aceea, în Rusia, pedeapsa obişnuită pentru vrăjitorie era rugul (în 1227 au fost arşi patru vrăjitori şi la Novgorod), şi că demonstrarea obişnuită a „culpabilităţii“ ar fi proba apei. Celebrul călător şi comerciant negustor arab, Abu-Hamid al-Ghamati, în trecere prin Kiev, în 1153, descrie astfel această probă aplicată vrăjitoarelor: „în această ţară, femeile bătrâne sunt acuzate de vrăjitorie cam la douăzeci de ani o dată, ceea ce stârneşte o emoţie generală în sânul populaţiei. Sunt prinse şi adunate la un loc toate suspectele, pentru a fi aruncate în marele fluviu care trece pe acolo (Nipru?), cu gleznele şi mâinile legate. Cele care plutesc sunt declarate vrăjitoare şi arse: cele care se duc la fund sunt disculpate de orice bănuială de vrăjitorie şi eliberate.“

Şi din regatul Ungariei posedăm date cu privire la ordaliile practicate în procesele de vrăjitorie. *Regestrum Varadinense,* alcătuit la începutul secolului al XIII-lea, la Oradea, unde se păstrau moaştele regelui sfânt Ladislau, dau seamă de rezultatele probei cu fierul înroşit în chestiuni de *maleficium* şi *veneficiitm:* douăsprezece cazuri între 1213 şi 1219.

Statutele oraşelor din Europa Centrală arată că în secolele al xii-lea şi al XIV-lea acuzaţiile de vrăjitorie revin cu regularitate. Primele măsuri împotriva vrăjitoriei sunt atestate în Dalmaţia: 1214, 1240,

Korcula; 1272, Dubrovnik; 1312, Split; 1322, Trogir; 1331, Hvar; 1388, Krk. Statute asemănătoare apar în 1350 la Briinn (Bmo) şi în 1405 la Buda. Primele documente mai detaliate cu privire la procese datează din 1360 şi 1379 şi vin de la Zagreb, unde şase femei au fost citate în faţa justiţiei pentru vrăjitorie şi cel puţin una din ele ştim precis că a fost condamnată la rug. În jurul aceleiaşi epoci, în anii 1270, vor avea loc procese de vrăjitorie şi la Praga. În jurul anului 1334, se vor înregistra în Boemia acuzaţii de vampirism, credinţă înrudită cu vrăjitoria. Statutele oraşelor poloneze păstrează asemenea date începând din secolul al XIII-lea: cele acuzate de vrăjitorie ispăşeau printr-o severă penitenţă şi prin prestarea unui jurământ de purificare.

Printre promotorii vânătorii de vrăjitoare, trebuie să menţionăm, în afara autorităţilor municipale, mediile senioriale. În Occident, acuzaţiile de vrăjitorie se răspândeau în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea ca instrumente de răzbunare în intrigile de curte: ele apar la curtea pontificală de la Roma (printre duşmanii lui Bonifaciu al VIII-lea, de exemplu), ca şi la curţile princiare (aceea a lui Filip cel Frumos). Aceleaşi fenomene se observă, în Europa Centrală, la curtea lui Carol al IV-lea de la Praga. Ţarul Ivan al III-lea atribuia vrăjitoriilor moartea soţiei sale Maria Tvemova şi, acuzând-o de vrăjitorie chiar pe cea de a doua soţie a lui, Sofia, a aruncat-o, într-o noapte a anului 1497, în râul Moscova. Bănuiala de farmece a fost de asemenea susţinută cu privire la sterilitatea Beatricei de Aragon, soţia lui Mathias, regele Ungariei (mort în 1490).

Acuzaţiile provenite din mediile aristocratice se explică, în afara intrigilor politice şi amoroase, prin dorinţa de a da satisfacţie poporului care aştepta de la seniori sprijinul justiţiei. Aceste iniţiative locale au contribuit mult la popularizarea vânătorii de vrăjitoare la sfârşitul Evului Mediu. În Ungaria, prima condamnare la moarte pentru vrăjitorie a fost pronunţată întâia oară în 1387, din înalta poruncă a seniorului Menyhart Karolyi. Primele instrucţiuni detaliate vizând urmărirea metodică a vrăjitoarelor (1427 şi 1432) au fost publicate de socrul lui Sigismund de Luxemburg, puternicul conte Hermann de Cilii, pe proprietăţile sale din Slovenia. Asemenea iniţiative senioriale au jucat pretutindeni un rol important în declanşarea prigoanelor masive din secolul al XVI-lea: e suficient să trimitem la eruditul italian Giovanni-Francesco Pico, senior de la Mirandola (nepotul faimosului Pico de la Mirandola), instigator al proceselor de vrăjitorie în Italia de nord (1523), a căror experienţă o consemnează într-un tratat de demonologie *(Strix),* devenit foarte popular.

În privinţa demonologiei, această mitologie „savantă“, construită de predicatori, teologi, inchizitori şi judecători, în lupta împotriva

superstiţiilor „populare“, se cuvine să observăm că anumite regiuni ale Europei Centrale făceau şi ele parte din pământul-mamă în care se elaborase doctrina. În anii 1430, Giacomo della Marca, celebra figura militantă a călugărilor franciscani, care predica împotriva ereticilor (patarini husiţi) din Balcani, din Transilvania de sud şi Ungaria, ridicându-se şi împotriva superstiţiilor populare răspândite aici, printre care, probabil şi vrăjitoria, cum pare să dovedească tratatul său *De Sortilegiis,* din nefericire pierdut. *Malleus maleficarum* al lui lIcob Sprenger şi Heinrich Krämer (Institoris), manualul de bază al întregii demonologii, îşi extrăgea materialul din documentele proceselor instruite de cei doi dominicani inchizitori; Institoris se sprijinea, în afara experienţei sale de la Heidelberg şi Ravensburg, pe importanta serie de procese pe care le condusese la Innsbruck, în 1485.

Procesele de la Innsbruck fac parte din noul tip de persecuţii: procesele în lanţ. În Europa Centrală şi Orientală, asemenea procese sunt atestate la începutul secolului al XV-lea: în 1411 douăsprezece femei condamnate pentru vrăjitorie au fost arse la Pskov. În 1443, un proces răsunător a avut loc la Sbenik, în Dalmaţia. Secolul al XVI-lea a adus deci şi aici, ca în Europa Occidentală, un val de persecuţii masive.

VALURILE DE PERSECUŢIE DIN SECOLELE AL XVI-LEA, XVII-LEA ŞI AL XVIII-LEA

Aducerea la zi şi analiza comparată a surselor şi statisticilor, întreprinsă în ultimele decenii, precizează şi nuanţează din ce în ce mai mult reprezentarea noastră globală despre evoluţia europeană a vânătorii de vrăjitoare. Valurile succesive ale acuzaţiilor şi proceselor pe care le antrenează par să asculte de un ritm propriu. Primele mari desfăşurări de procese apar în secolul al XVI-lea în Alpii elveţieni, Italia de nord şi Germania de sud. Ele sunt urmate, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în primele decenii ale secolului al XVII-lea, în diverse ţări, de o vânătoare panică, mai ales în Germania. În chiar interiorul acestei perioade se mai pot observa sub-cicluri autonome, proprii cutărui mare oraş, comitat sau provincie. Valurile intense de persecuţii se întind de obicei în împrejurimi, apoi se epuizează. După perioadele de acuzaţii fioroase implicând numeroase victime, prigoana împotriva vrăjitoriei este suspendată pentru un timp sau dispare pentru totdeauna. Se mai observă, de asemenea, un fapt curios: în anumite regiuni, ca Suedia, Norvegia, Germania de nord, prigoanele masive apar, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, exact în clipa în care, în alte părţi, cum ar fi Franţa, Spania sau Anglia, procesele încep să fie interzise. Datele proceselor înregistrate în Europa Centrală şi Orientală îşi găsesc firesc locul în această imagine de ansamblu. În

aceste regiuni, care au urmat întotdeauna evoluţia occidentală cu o anumită întârziere, urmărirea masivă a vrăjitoarelor începe mai târziu.

Vrăjitori şi vrăjitoare oferind lui Satan un nou născut (F.M.Guazzo, Compendium maleficarum, Milano, 1626)
Colecţie particulară

Diavolul dezbrăcându-i pe vrăjitori
(F.M.Guazzo, Compendium maleficarum, op. Cit.)

Copii prezentaţi diavolului în timpul unui sabat
(F.M.Guazzo, Compendium maleficarum, op. Cit.)

Nu dispunem de date seriale şi detaliate decât pentru procesele din Stiria, Austria şi Ungaria. În Austria, după câteva execuţii spectaculoase în secolul al XVI-lea, vânătoarea înverşunată a început în jurul anului 1620, când pot fi numărate peste o sută de procese de vrăjitorie numai în câţiva ani. O altă perioadă de puternice persecuţii se situează între 1680 şi 1695: acuzaţiile de vrăjitorie provoacă, în câţiva ani, în sudul Germaniei şi în Austria, peste 280 de procese care prezintă un stereotip nou. În timp ce, până atunci, ca pretutindeni în Europa, bănuiala de vrăjitorie cădea în general asupra femeilor, îh a doua jumătate a secolului al XVII-lea cetele de săraci şi de copii minori au fost consideraţi ca fiind alcătuite din ucenici vrăjitori care încercau să semene panica în Austria. La originea acestei noi spaime se afla un proces răsunător intentat împotriva lui „Zauberer Jackl“, considerat drept prinţul cerşetorilor şi un periculos vrăjitor stăpânind peste o ceată de complici, copii şi vagabonzi; afacerea a dus la execuţia a 140 de persoane alungate din împrejurimile Salzburgului, între 1677 şi 1681. Aceste procese austriece de la sfârşitul secolului al XVII-lea au provocat creşterea numărului victimelor în favoarea bărbaţilor.

Diavolul dă cartea neagră în schimbul cărţii albe (Evanghelia) (F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, op cit.).

Diavol şi vrăjitoare metamorfozându-se în lup şi în pisică (F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, op. Cit.)

Vrăjitori şi demoni dansând în cântec de vioară
(F. M. Guazzo, Compendium maleficarum, op. Cit.)

Zborul nocturn. O vrăjitoare în drum spre sabat călăreşte un ţap înaripat
(F. M. Guazzo, Compendium ma leficarum, op. Cit.)

În Stiria, persecuţiile şi-au menţinut aproape acelaşi ritm. După primele procese în 1546, marea vânătoare de vrăjitoare. S-a dezlănţuit, la mijlocul secolului al XVII-lea. Prima panică, în 1661, antrenează execuţia prin foc a 41 de vrăjitoare. Intre 1670 şi 1690,

perioada în care s-au stârnit în lanţ câteva furtuni înfricoşătoare, aproximativ 420 de persoane suspecte de vrăjitorie au fost deferite justiţiei. Proporţia bărbaţilor şi femeilor o reproduce aproape pe cea din Austria: jumătate din acuzaţi erau bărbaţi. Tot după exemplul Austriei, au fost acuzaţi de vrăjitorie cerşetorii, şi uneori chiar, ciobanii. Numărul proceselor nu a început să scadă decât începând din secolul al XˆIII-lea.

Este instructiv să adăugăm la aceste date statistica proceselor de vrăjitorie din Ungaria, bazată pe cele aproape 2 000 de procese cunoscute, desfăşurate între secolul al XVI-lea şi secolul al XVIII-lea. Dacă exceptăm câteva prigoane de la începutul secolului al XVI-lea, acuzaţiile regulate reîncep după 1565, aproape simultan în diferite regiuni ale ţării, în Transilvania (Cluj, Sibiu), care se bucura de o autonomie relativă începând din 1541, în Debreţinul calvinist, în nordul luteran sau în oraşele transdanubiene din Vest, toate aceste ţinuturi făcând parte din regatul supus Habsburgilor. Avem puţine date privind a treia parte din ţinut, ocupată de Imperiul Otoman. Sigur este că, între 1541 şi 1660, procesele n-au lipsit nici aici, dar tribunalele otomane nu par să le fi încurajat. In jurul anului 1620 şi apoi după 1660, sub influenţa tendinţelor generale din Europa, persecuţiile se intensifică şi în aceste locuri.

Începând din 1690, numărul proceselor face un salt neaşteptat; în a doua jumătate a secolului al XVII-lea se pot număra în medie cam 50-60 de procese pe deceniu pentru ansamblul ţării. Cifra se dublează între 1690 şi 1710 şi se împătreşte între 1710 şi 1750. Panica faţă de vrăjitoare s-a manifestat de mai multe ori în această perioadă, iar prigoanele s-au înmulţit în mod deosebit în ţinuturile recucerite de la turci. La Szeged, în 1728, se desfăşura cel mai răsunător proces, la încheierea căruia paisprezece vrăjitoare au fost executate (două au murit în închisoare). Se pare că furia populaţiei în acest oraş, de două ori încercat, de inundaţii şi apoi de secetă, fusese stârnită de o bănuială care se generalizase repede: „Vrăjitoarele au vândut ploaia turcilor“. În anii 1750, numărul acuzaţiilor, mereu reînnoite, în diferitele ţinuturi ale Ungariei, nu a scăzut deloc. Valul de persecuţii nu s-a stins decât o dată cu decretul Măriei Tereza, prin care se interziceau procesele de vrăjitorie.

În Polonia, prigoana a atins maximum de intensitate cu o anumită întârziere, după estimările deja citate ale lui Baranowski: seria de procese care începe la Poznan în 1511 şi la Cracovia în 1539 culminează, după părerea lui, între 1676 şi 1725, această perioadă cuprinzând mai mult de jumătate din cazuri. Vânătoarea de vrăjitoare ia sfârşit şi aici târziu, ultimul proces datând din anul 1776.

În Boemia, procesele succesive au început după 1540, dar persecuţia masivă nu avea să apară decât spre jumătatea secolului al XVII-lea.

Paralelismul cu cronologia austriacă a vânătorii de vrăjitoare se explică, în afară de vecinătate, prin influenţa directă pe care Austria o exercită după înfrângerea de la Fehérhegy. Se observă aceeaşi evoluţie şi în Silezia, unde procese importante, implicând mai multe sute de victime, se desfăşoară mai întâi în jurul anului 1651, apoi între 1663 şi 1665 (Zuckmantel, Ziebnej Gorze). În anii 1670 şi 1680, când prigoana atinge punctul culminant în Austria şi în Stiria, Boemia este şi ea tulburată de mai multe valuri de panică. În materie de incitare la vânătoare, ca şi în conducerea interogatoriilor şi proceselor, un jurist din Olomuc, Jindrich Frantisek Boblig, a dobândit o tristă reputaţie: se lăuda că trimisese la rug, numai el singur, între 250 şi 300 de vrăjitoare (cifrele avansate prin fanfaronadă sunt, fireşte, nesigure).

În sudul Austriei, în Slovenia şi Croaţia, persecuţiile prezintă caracteristici asemănătoare cu cele din Boemia. La sloveni, acuzaţiile de vrăjitorie au început în jurul anului 1515, probabil sub influenţă italiană; dar autorităţile au dovedit o indulgenţă „exagerată“, cum spun cronicile, ceea ce era gata să provoace o răscoală ţărănească. Primele procese sunt atestate la Maribor, în 1546, şi la Celje, în 1579, dar prigoana vehementă nu apare decât la jumătatea secolului al XVII-lea. Din această epocă datează primele dispoziţii păstrate, venite de la Zagreb, în care vrăjitorii acuzaţi relatau despre sabaturile diabolice de tip occidental. În 1660, la Dubrovnick, o *vilenica* torturată a făcut o mărturisire asemănătoare.

În Slovenia şi în Croaţia, ca şi în Ungaria, acuzaţiile de vrăjitorie şi rugurile s-au înmulţit repede în jurul anului 1690. La Liubliana, au fost arşi cinci vrăjitori, în 1691 şi 1692, şapte femei şi un bărbat murind în timpul interogatoriilor. În doi ani, procesele de vrăjitorie numără treizeci de victime. Tribunalul din Poljane, tot în Slovenia, aflat în mâinile familiei Auersperg, familie aristocratică, un pic prea zeloasă, a condamnat la rug, în 1692, unsprezece femei vinovate de vrăjitorie, în nouă ani, 235 de persoane au fost aduse în faţa justiţiei pentru vina de a fi participat la sabat; avem certitudinea că cel puţin treizeci şi nouă au fost arse, în timpul acestor prigoane masive, un rol important au jucat câţiva judecători fanatici, cum se întâmplă în general peste tot; duşmanul cel mai înverşunat al vrăjitoarelor a fost Johann Georg Gotscheer, care-şi va desfăşura activitatea după 1696, la Poljane şi Mehovo. Vânătoarea continuă şi în prima jumătate a secolului al XVIII-lea: ultima condamnare la moarte este atestată în 1720, ultimul proces – în 1746, la Metlika. În Croaţia, prigoana a durat un timp mai lung. Gerard van Swieten, medic şi consilier al Măriei Tereza, în perioada hotărârilor luate împotriva persecuţiei vrăjitoarelor, s-a sprijinit în tratatul său, care abordează exact acest subiect, pe documentele procesului „Magdalenei Logomer, numită în mod obişnuit Heruczina“, vrăjitoare târâtă în faţa justiţiei la Krizevci,

apoi condamnată, în 1758, la rug. Pe această babă lecuitoare avea s-o viziteze Maria Tereza în închisoare, pentru a-i acorda apoi graţierea, trimiţând-o la spital şi interzicând în cele din urmă orice proces de vrăjitorie.

În ceea ce priveşte teritoriile situate mai la est, nu posedăm decât foarte puţine informaţii. Procesele ruseşti sunt ceva mai bine cunoscute: documente detaliate ne-au parvenit privind acuzaţiile de vrăjitorie din secolul al XV-lea, legate de intrigile de la curte. Ivan al IV-lea, cel Groaznic, a învinovăţit familia bunicii sale, Glinski, de incendiul Moscovei din 1547 şi s-a folosit de această acuzaţie de vrăjitorie pentru a regla conturile cu aceşti aristocraţi rebeli; se va sluji în mod obişnuit de această armă în perioada numită *opricina,* cuprinsă între 1565 şi 1572. La începutul secolului al XVII-lea, Boris Godunov s-a folosit, la rândul său, de acuzaţiile de vrăjitorie împotriva rivalilor săi, Romanovii, sub domnia cărora prigoana împotriva vrăjitoriei s-a intensificat, fără îndoială, cum par să dovedească decretele succesive împotriva vrăjitoarelor, de-a lungul secolului al XVII-lea. Dispunem, de asemenea, de documente privind procesele instituite în oraşele şi satele Rusiei, care vorbesc despre 99 de acuzaţi (din care majoritatea sunt bărbaţi, nu femei: curioasă diferenţa faţă de modelul european), dar aceste date nu constituie probabil decât o infimă parte din toate datele înregistrate de tribunale, la care trebuie să adăugăm marele număr de linşaje despre care vorbesc adesea cronicile şi relatările de călătorie. Ştiri asemănătoare ne vin din Ucraina, în prima jumătate a secolului al)? VIII-lea, când ciuma din 1720 antrenează acuzaţii de vrăjitorie şi linşaj în masă. La începutul secolului al XIX-lea, în Serbia, în timpul răscoalei lui Karageorge, o vrăjitoare a fost trasă în ţeapă şi friptă între două focuri.

CIRCUMSTANŢELE JURIDICE ALE PERSECUŢIILOR

Istoria vânătorii de vrăjitoare a fost studiată în general nu pentru ea însăşi, ci pentru concluziile multiple care ar putea dezvălui cauzele acestui scurtcircuit al istoriei creştinătăţii şi civilizaţiei europene, accident greu de explicat şi mai greu chiar de justificat. Printre diversele ipoteze care au fost formulate, cele mai plauzibile par să fie cele pe care le oferă istoria dreptului. Se poate măsura efectul evident şi catastrofic al posibilităţii unor noi prigoane legale puse la dispoziţia tuturor tribunalelor civile, începând cu sfârşitul Evului Mediu, privind obişnuitele acuzaţii de vrăjitorie dintotdeauna, dar care nu erau reglate până atunci decât prin procedeele magice ale exorcismului popular. Statutul de *crimen exceptum,* atribuit proceselor de vrăjitorie în 1532 de către *Constitutio Criminalis Carolina,* emisă de împăratul Carol Quintul, a agravat şi mai mult situaţia, permiţând aplicarea nelimitată a torturii.

In legislaţiile ungară, poloneză şi cehă, găsim, de asemenea, la sfârşitul Evului Mediu, legi condamnând vrăjitoria, ale cărei delicte erau considerate de drept comun (furt, asasinat, viol etc.). Aceste dispoziţii au fost confirmate la începutul secolului al XVI-lea de cutumele oraşelor şi de decretele promulgate de state (1514, Ungaria: *Tripartitum;* 1536, Boemia: *Pavel z Kodlina)*. Dar aceste legi nu au furnizat decât o bază limitată persecuţiei vrăjitoarelor. O schimbare semnificativă a intervenit în secolul al XVII-lea când a început să se facă apel la *Carolina* (în Boemia şi Moravia, de exemplu) sau după publicarea, în 1656, în Austria, sub domnia lui Ferdinand al III-lea, a acelui *Praxis Criminalis,* întemeiat pe doctrinele faimosului demonolog din Leipzig, Benedict Carpzov. Cercetătorii unguri explică avântul subit al prigoanei în Ungaria de la sfârşitul secolului al XVII-lea prin reeditarea acestei opere la Nagyzombat. Cu toate că *Praxis criminalis* nu dobândeşte caracter de lege în Ungaria, ea a fost anexată la *Corpus Turis* ungar, exercitând o influenţă evidentă asupra întrebărilor puse suspecţilor torturaţi, în vederea demascării alianţei lor cu diavolul şi făcându-se în special vinovată de sporirea numărului de procese în lanţ. Să menţionăm, în sfârşit, legile ruseşti împotriva vrăjitoriei; printre ele, decretele ţarului Alexei I Mihailovici, promulgate între 1648 şi 1653, merită o atenţie deosebită: ele ordonă arderea vrăjitoarelor închise într-o cuşcă de lemn.

Se poate afirma fără ezitare că numărul pedepselor capitale scade paralel cu reglementarea mai severă a procedurilor legale, cu extensia dreptului de apel şi abandonarea treptată a torturii. In Europa de Est, ca şi în alte părţi, au existat contestaţii sporadice provocate de abuzurile practicate în anumite procese de vrăjitorie. În Polonia, începând de la sfârşitul secolului al XVI-lea, sub domnia lui Bathori, Jan Kirsztein a publicat la Cracovia libele protestatare sub pseudonimul Cerasius; el a fost urmat, în 1639, de Daniel Wisner *(Tractatus brevis de extramagiis, lumiis, veneficiis*…). Unii înalţi demnitari ai Bisericii (episcopul K. F. Czartoryski, primatul Mikolaj Prazmowski) şi-au ridicat şi ei glasul împotriva abuzurilor. Serafin Gamalski combătea şi el, în 1729, superstiţiile, în lucrarea sa *Wodka s elixirem.* Dar situaţia nu se schimbă radical decât spre anul 1772, când Stanislas al II-lea August, om aparţinând deja Luminilor, declanşa o campanie contra acestei forme de superstiţie, ridiculizând credinţa în ea, taxând-o drept „vampirism ucrainean“ şi interzicând orice proces de vrăjitorie. Evoluţia este asemănătoare şi sub Habsburgi. Scepticismul privind acuzaţiile de vrăjitorie, atât de răspândit deja în Occident, a pătruns la începutul secolului al XVIII-lea şi în Austria, în Stiria şi Slovenia. Dar în Ungaria şi în Croaţia va trebui să aşteptăm interdicţiile succesive ale Măriei Tereza, promulgate între 1756 şi 1768, care vor frâna persecuţiile aflate în toi şi vor distruge rezistenţa

comitatelor (diviziune administrativă a ţării) care vedeau în aceste măsuri anticipaţii asupra drepturilor lor. În ultimă analiză, se poate conchide că reglementarea juridică a fost de o mare importanţă în domeniu. Dar istoria dreptului nu poate furniza prin ea însăşi o explicaţie satisfăcătoare, căci şi ea depinde, la rândul ei, – ca şi vânătoarea de vrăjitoare – de numeroşi factori externi.

VÂNĂTOAREA DE VRĂJITOARE ŞI RELIGIA

Figura mitică a vrăjitoarei în calitatea ei de aliat al diavolului interesează sfera religiei; întrebarea se pune atunci de la sine: ce are în comun vânătoarea de vrăjitoare cu ostilităţile confesionale ale epocii? Istoricii au discutat îndelung pentru a afla dacă protestanţii sau catolicii au fost cei care s-au îndârjit mai mult împotriva vrăjitoarelor (Biserica ortodoxă fiind întotdeauna considerată cea mai moderată dintre toate). Germania a oferit terenul cel mai fertil studiilor comparate ale ciclurilor şi intensităţii prigoanei catolice şi protestante: conform rezultatelor obţinute, se pare că cele două confesiuni şi-au avut fiecare metodele proprii, dar catolicii au fost mai tenace şi mai totalitari pe termen lung, numărând mai multe condamnări la moarte.

Ungaria, unde conviеţuiau mai multe confesiuni, este un bun exemplu. S-a văzut că prigoana a început mai mult sau mai puţin simultan în Ungaria occidentală catolică, în Transilvania, în nordul locuit de saxonii luterani, ca şi în oraşul calvinist Debreţin şi împrejurimi. Un caz special îl oferea Clujul, cel mai mare oraş al Transilvaniei, multiconfesional în secolul al XVI-lea, reunind luterani, calvinişti, ortodocşi, iezuiţi şi chiar unitarieni. Coexistenţa lor nu este lipsită de conflicte, ca să nu spunem decât atât – episcopul unitarian Ferenc David a fost executat pentru erezie în 1579 – iar o parte din animozităţi se reflectă şi în numărul de acuzaţii de vrăjitorie în plin avânt. Unul din denunţătorii cei mai cunoscuţi a fost Peter Gruz, purtătorul de cuvânt al burgheziei, care a cerut chemarea iezuiţilor în ţară.

Dimensiunile lor asemănătoare ne invită la compararea regiunii calviniste din Debreţin şi a comitatului adiacent Bihar cu oraşul Şopron şi comitatul lui catolic. In primele două ţinuturiˆAu avut loc, între 1575 şi 1759, 128 de procese pe plan municipal şi 89 pe plan departamental, în ultimele avem dovada a 14 procese municipale (dar procesele verbale de după 1618 s-au pierdut) şi 91 de procese departamentale, între 1529 şi 1768. Dar, aşa cum am menţionat, adevărata panică a fost stârnită de lotul oraşului catolic Szeged, în anii ’20 din secolul al XVIII-lea. Acolo s-a organizat cea mai importantă serie de procese ungureşti, cu acuzaţii „demonologice“ de tip occidental. Alte procese în lanţ cu caracter asemănător se desfăşoară şi în alte ţinuturi catolice (de exemplu, în 1691 la Samorja-Samorin).

Dar să nu ne încredem prea mult în clişee: prigoana intensă de la Szeged a fost urmată, în anii 1730-1740, de cele din orăşelul esenţial protestant Hodmeszovasarhely.

Manualele catolice de demonologie au contribuit probabil la intensificarea prigoanei în regiunile catolice; majoritatea istoricilor i-au învinovăţit mult timp pe aceşti demonologi sau, într-un sens mai larg, întreaga elită ecleziastă, de a fi „demonologizat" credinţa populară în vrăjitorie. Am observat mai sus că o parte din exemplele conţinute în *Malleus maleficarum* aparţineau proceselor de la Innsbruck din 1485. Opera lui Institoris şi Sprenger se răspândise nu numai în Austria, ci şi în alte ţinuturi ale Europei Centrale.

In Polonia, ea a înregistrat cel mai mare succes: în 1615, apăruse la Cracovia traducerea poloneză *(Mlot na czarownice),* făcută de secretarul prinţului Ostrogorski, Stanislav Zabkowic, care anexa la traducerea sa prescurtată din *Malleus* alte două tratate demonologice celebre: *Formicarius* (1431) de Johann Nider din Bâle şi *Theatrum de veneficiis* (1498) al lui Ulrich Molitor din Constance. Pe urmele acestor traduceri, Polonia catolică îşi producea propria ei literatură demonologică, cea mai bogată din întreaga zonă. Seria tratatelor împotriva vrăjitoriei începe să apară în jurul anului 1570, o dată cu cel al lui Cyprian Bazylik, apărut la Brzesc Litewscki: *Postepek prawa czatorwskiego przeciwko narodowi ludzkiemu* („Măsurile legii diavolului împotriva genului uman"). Printre formele de opoziţie în faţa multiplelor capcane ale răului, lupta împotriva magicienilor este în mod special recomandată de *Pogrom czarnoksieskie bledy latawcow zdrady i alchimickie falsze* („Lupta împotriva rătăcirilor magice, împotriva trădării spiritului răului şi a falsificărilor alchimiste") de Stanislaw z Gor Poklateckego, editat în 1590 la Cracovia. La puţin timp după traducerea tratatului *Malleus,* în 1622, a apărut tratatul intitulat *Sejm piekielny* („Reuniune diabolică"), iar în 1639 a văzut lumina tiparului, la Gdansk, lucrarea cea mai populară a genului, *Czarownica powolana* („Vrăjitoria inspirată"), care aşeza printre meşterii vrăjitori pe protestanţii şi pe „fraţii polonezi" socinieni.

Un alt autor al demonologiei, născut în zona central-europeană, a fost poligraful lui Carniole, J. W. Valvasor. Lucrarea sa, *Theatrum mortis humanae tripartitum,* editat în 1682, la Salzburg, asigură un loc privilegiat dansului vrăjitorilor în Infern. Descrierile magistrale ale principatului Carniole, pe care Valvasor le publica în 1689, emiteau deja câteva îndoieli privind credinţa în vrăjitorie, dar lucrarea este totuşi plină de istorii despre vrăjitoare şi sabbat.

In Ungaria, poate din cauza diviziunii confesionale, demonologia catolică n-a fost întâmpinată cu atâta entuziasm: în procese se fac din când în când trimiteri, uneori pe un ton sceptic, la faimosul *Malleus* ale cărui exemplare sunt rare în ţară, iar în şcolile protestante se

preciza, spre mijlocul secolului, că afirmaţiile acestuia sunt „puţin credibile“ (*fides sit pene ipsos)*. *N*ici traducerile, nici tratatele demonologice originale n-au îmbogăţit în Ungaria acest gen deloc glorios. Influenţa variantei demonologice a credinţei în vrăjitorie se exercită numai prin codul austriac născut din opera lui Carpzov, P*raxis Criminalis, d*eja menţionată. O anumită demonologie autohtonă există totuşi în Ungaria; conform ultimelor cercetări, protestanţii au elaborat, alături de catolici, o doctrină demonologică specială, ale cărei accente diferă de cealaltă, dar care acţionează în felul ei asupra persecuţiilor.

Literatura demonologică protestantă apare în Ungaria în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Peter Meliusz Juhasz, episcopul venerat al calviniştilor unguri, trata amănunţit problema, în 1562, în lucrarea *Debieceni hitvallas* („Confesiunea din Debreţin“). El afirma aici, asemenea celorlalţi autori protestanţi ai epocii, că puterea vrăjitorilor este foarte limitată, că ea nu poate acţiona fără „îngăduinţa lui Dumnezeu“ şi avansează chiar ideea că dezastrele de care sunt învinovăţiţi se explică adesea prin fenomene naturale. Dar nu exclude totuşi ideea că „vrăjitoarele, fantomele nocturne şi sufletele rătăcitoare“ ar fi capabile să intre „în casele oamenilor, în prăvălii şi în alte locuri închise nu prin deschizături sau traversând corpuri, ci prin căile pregătite de diavoli pentru ai săi“. El pretinde, de asemenea, că diavolul „leagă, înnebuneşte şi copleşeşte în mii de feluri, prin maleficiile sale“, pe oameni. Şi cu toate că bănuieşte rolul vrăjitorilor mai limitat în aceste maşinaţiuni decât bănuiau contemporanii săi, el condamnă, în schimb, cu atât mai sever activităţile populare ale vindecătorilor, descântătorilor şi ghicitorilor, activităţi magice numite „benefice“, pe care le crede diabolice la fel ca orice vrăji malefice. Opoziţia radicală la orice fel de magie comportă astfel, din nefericire, condamnarea agresivă, diabolizarea tradiţionalei medicine populare.

Un alt reprezentant eminent al protestantismului ungar, Peter Bomemisza, ridică, la rândul lui, problema vrăjitoriei într-un tratat apărut în 1578 la Sempte, în vestul Ungariei: *Az ördögi kisértetekrül, avagy röttenetes utălatossăgărol ez megfertéztetett vilâgnak* („Ispitele diabolice sau înspăimântătoarea impuritate a acestei lumi bolnave“). In secolul al XVII-lea, tot protestanţii publică în Ungaria cele mai multe tratate despre vrăjitori. Printre aceste scrieri, născute în majoritate la Debreţin, trebuie să le menţionăm pe acelea ale lui Matyas Nogradi (mort în 1681), episcop al oraşului, care stătuse un timp în Anglia: *Az ördögi practikârôl mint kellyen îtelni* („Cum să judecăm maşinaţiunile diabolice“) şi *Rövid tracta a varâslâsrul* („Scurt tratat despre magie“), anexate amândouă la cartea *Lelki pröbakö* („Piatra de temelie a sufletului“), apărută în 1651. Episcopul a

formulat opinia protestantă cunoscută, mai sceptică decât cea a catolicilor, privind puterea magică a vrăjitoarelor; el avertizează de asemenea că acuzaţiile sunt adesea false şi ţin de calomnie; el recunoaşte totuşi puterea lui Satan şi-i condamnă nu numai pe vrăjitori, dar orice fel de magie populară şi pe cei care o cultivă. Referinţele sale mărturisesc, la fel ca o dispută şcolară condusă în 1655 de un alt episcop din Debreţin, György Komâromi Csipkés, că manualele cele mai importante de demonologie catolică şi. Protestantă nu erau necunoscute la Debreţin. Scurtul tratat al lui Andrâs Csehi P. Şi Ianos Mediomontanus (Cimbalmos), *Disputatio theologicade lamiis veneficiis,* trimiţând, ca şi cel al lui Nogradi, la englezul William Perkins, vorbeşte cu dispreţ despre *Malleus,* citând pe celebrul specialist italian al magiei naturale, Giovanni Battista della Porta. In scrierile predicatorilor protestanţi se găsesc, de asemenea, aluzii frecvente la vrăjitoare, dar expresia devine, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, din ce în ce mai ironică şi mai ostilă superstiţiilor.

Procesul de vrăjitorie în Rusia şi datele care dovedesc existenţa prigoanei în Ucraina şi în Serbia atestă că Biserica ortodoxă elaborase şi ea propria-i justificare teologică a vânătorii de vrăjitoare; am menţionat deja predica medievală scrisă în acest scop. Dar bilanţul arată că ortodoxia a f ost mult mai puţin activă în acest domeniu decât catolicii şi protestanţii.

CAUZELE SOCIALE

Sociologia proceselor de vrăjitorie caută explicaţia prigoanei în tensiunile sociale care au dus la acuzaţii. Punctul de plecare îl constituie faptul pe care antropologii l-au observat la popoarele primitive: vânătoarea de vrăjitoare este un mijloc de a explica şi de a deturna răul (boala, recoltele proaste, flagelurile naturale). Procedeul este următorul: victimele răului, ajutate uneori de un descântător specializat în acest act, căutau un vinovat pentru răul lor printre cei cu care avuseseră un conflict recent sau pe care-l pot bănui dintr-un anumit motiv că ar acţiona malefic la adresa lor. Represaliile magice împotriva ţapului ispăşitor şi violenţa fizică vizând persoana sa sunt un fel de reacţie defensivă împotriva răului; ele pot servi în acelaşi timp la consolidarea normelor coexistenţei comunitare.

Din acest punct de vedere, se pot, de asemenea, pune noi întrebări privind prigoana în Europa Centrală şi Orientală: cine erau oamenii acuzaţi de vrăjitorie şi de ce; ce fel de conflicte îi opuneau acuzatorilor lor; în ce context conflictual mai general se inserează acuzaţiile de vrăjitorie şi care au putut fi motivele şi funcţiile socio-culturale ale acestor acuzaţii? Această analiză microscopică nu a fost întreprinsă până acum decât de câţiva specialişti în sursele maghiare şi austriece, dar materia comparată la o scară mai largă permite

formularea unor întrebări care semnalează cercetătorilor noi direcţii posibile în explicaţia socială a vânătorii de vrăjitoare.

Una dintre informaţiile interesante ale turului nostru de orizont este că acuzaţiile venite din mediile de la curte şi aristocraţie merită o atenţie deosebită. In afara unor prigoane memorabile ale lui Ivan al IlI-lea, Ivan al IV-lea cel Groaznic, Boris Godunov şi ale Romanovilor, trebuie să menţionăm acuzaţiile de vrăjitorie atestate la curtea princiară a Transilvaniei. Gabor Bethlen, care luase puterea în 1613, recurge la acest mijloc pentru a-şi regla conturile cu Anna Bathory, sora lui Gabor Bathory, predecesorul său. Aceeaşi istorie se va repeta între 1679 şi 1686, când prinţul Mihály Apafi intentează un proces monstruos împotriva soţiei lui Pal Béldi, rivalul său învins, sub pretextul că aceasta ar fi angajat, ca să se răzbune, vrăjitoarele să i farmece soţia, pe Anna Bomemisza.

Arierplanul social al acuzaţiilor de vrăjitorie în mediile aristocratice este dezvăluit de intrigile din ce în ce mai frecvente, de conflictele de putere şi de refulările pulsionale din societatea de curte din epoca modernă – ceea ce constituie un indiciu suplimentar, foarte interesant, privind „procesul de civilizaţie a moravurilor“, pe lângă ritualuri, etichetă şi coduri de comportament. Într-un alt tip de procese aristocratice, ivite adesea din conflictele familiale pentru moştenire, denunţătorii se folosesc de slugi împotriva seniorilor lor. De exemplu, în timpul faimosului proces al Elisabethei Bathory, contesa unguroaică, acuzată în 1610 de asasinate sadice şi de vrăjitorie, cei doi gineri ai ei au profitat pentru a-şi însuşi proprietăţile familiei. Cincisprezece ani mai târziu, o altă aristocrată unguroaică, Anna Rozina Listius, a fost acuzată şi condamnată pentru fapte asemănătoare: vicii sadice şi brutale exercitate asupra servitorilor şi acţiuni magice malefice, în privinţa tratamentului brutal al slugilor, acuzaţiile vor fi avut un fundament real, chiar dacă se pot pune la îndoială excesele descrise de martori.

Aceste acuzaţii venite din mediile aristocratice, cu toate că mult mai răsunătoare decât altele, constituie totuşi un procentaj neglijabil al statisticilor prigoanei. Majoritatea acestora s-au desfăşurat în Europa Centrală şi Orientală, la fel ca în Occident, în oraşe mici şi sate; în tensiunile acestei populaţii trebuie să căutăm explicaţia socială. Să avansăm mai întâi ipoteza generală conform căreia apariţia târzie a vânătorii de vrăjitoare în Europa Centrală în raport cu Occidentul poate fi explicată prin faptul că disoluţia comunităţilor tradiţionale ale oraşelor şi satelor ca şi tensiunile corolare ale acestor transformări se produc şi ele mai târziu. Conflictele care au dus la acuzaţiile de vrăjitorie, aşa cum se conturează după depoziţiile martorilor, se adaptează bine la această imagine, chiar dacă sunt insuficiente în sine pentru a le stabili veridicitatea: acestea sunt ostilităţile între vecini,

între proprietari şi locatari, între stăpâni şi valeţi sau, în sate, respingerea cerşetorilor şi a străinilor, concurenţa între vraci şi moaşe etc. Majoritatea proceselor rurale încercau remedierea, prin acuzaţia de vrăjitorie, a unui conflict cotidian, greu de rezolvat altfel.

Procesele din oraşele mari şi mici revelează corelaţii sociale mai complexe. La Debreţin, la Szeged şi Hodmezovâsârhely se observă, de exemplu, un raport direct între creşterea numărului de procese şi tensiunea provocată de o imigrare masivă după război. Printre cauzele prigoanei trebuie să ţinem cont de flagelurile naturale (inundaţie, secetă, ciumă), ale căror urmări au declanşat, printre altele, panica vrăjitoriei menţionată deja la Szeged în 1728. O altă formă de tensiune socială revelată prin acuzaţii se referă la persoanele blamabile sau care pot transgresa alte norme: depravaţi, vagabonzi, hoţi etc. O manifestare excesivă de acest ordin este reprezentată de ansamblul de procese austriece împotriva lui „Zauberer Jackl“, despre care am mai vorbit. Mai trebuie să remarcăm, cu privire la acest subiect, că vraciul, descântătorul, sau moaşa aparţin aceleiaşi categorii. Aceştia constituie cu atât mai mult ţinta ideală a acuzaţiilor cu cât na şi neagă puterea magică şi uneori chiar se laudă cu ea. Procesul celebru semnalat la Szeged începe chiar cu revelaţiile unei vrăjitoare torturate, doamna Kôkény, născută Anna Nagy.

În oraşe ca şi în sate, conflictele între naţionalităţi şi minorităţi joacă un rol important. O problemă specială este reprezentată în acest domeniu de influenţa culturală germană în Ungaria, Boemia şi Polonia. Masiva populaţie germană din oraşe importă, fireşte, toate noutăţile din ţara mamă şi printre ele credinţe care dau un nou elan vânătorii de vrăjitoare. Astfel s-a importat probabil, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, mitul sabaturilor diabolice. Un rol asemănător a fost jucat în secolele al XVII-lea şi XVIII-lea de către soldaţii găzduiţi prin casele localnicilor din oraşe şi sate care au reacţionat la antipatia manifestată în privinţa lor acuzând gazdele de vrăjitorie.

Printre tensiunile sociale trebuie să menţionăm de asemenea, în afara celor de la curte, oraşe şi sate, pe cele iscate între ciobani. Ei erau în concurenţă unii cu alţii, ca şi moaşele. Se bănuiau reciproc că declanşează bolile, că trimit lupi pentru a păgubi turma celuilalt sau chiar că ar face-o personal, deghizaţi în vârcolaci. Chiar necesitatea de a se apăra împotriva acestui gen de malefici i-ar obliga pe păstori să-şi aproprie ştiinţa magică, să devină „ciobani savanţi“, experţi apropiaţi de vrăjitorii şamanici. Acestea ne conduc la ultima problemă a turului nostru de orizont, aceea a credinţelor arhaice implicate în vrăjitorie.

CREDINŢE ARHAICE ŞI MODERNE

Vânătoarea de vrăjitoare a durat un timp mai îndelungat în această

parte a Europei, unde regiunile orientale şi meridionale au suferit mai puţin influenţa prigoanelor ecleziastice şi juridice care uniformizau credinţele populare, impunându-le stereotipia demonică a elitelor. Iată de ce depoziţiile martorilor dezvăluie mai multe credinţe arhaice decât în alte părţi. Figurile tipice, diverşi magicieni cu puteri supranaturale, se amestecau în parte cu noul concept de vrăjitorie din epoca prigoanei şi apoi îşi continuau viaţa lor autonomă.

Printre aceste credinţe cele mai importante, pe teritoriul Ungariei, României şi în Balcani, par să fie cele care privesc zânele ambigue, de natură adesea răzbunătoare *(vila, vilenica),* numite şi „frumoasele“ *(pulchrae nndieres)*. In timpul dansului şi serbărilor nocturne aceste zâne-iele circulă fără căpătâi între regatul morţilor şi regatul celor vii. In petrecerile lor organizate în munţi, în luminişuri sau pe ape, trebuie să căutăm modelul arhaic al sabatului, descris atât de pitoresc în depoziţiile vrăjitoarelor. Procesele ungureşti înregistrează numeroase date în privinţa lor şi sunt probabil aceleaşi credinţe care se reflectă în *Ispitele drăceşti* ale lui Péter Bornemisza: „Aş putea, de asemenea, dezvălui lucruri privind femeile care circulă în timpul nopţii, se dau peste cap transformându-se în pisici, călăresc asemenea cavalerilor, se dezlănţuie dansând, îmbătându-se şi împreunându-se între ele… comiţând mii de alte răutăţi şi poltronerii. Multe dintre ele erau arse odinioară, în jurul anului 1574, la Presburg după ce mărturiseau lucruri oribile. Ele au o regină, supusă slujitoare diavolului, care comite la ordinul lui lucruri înfricoşătoare.“

Figurile benigne ale vrăjitorilor şamanici au şi ele o mare importanţă în aceste ţinuturi. Printre cele mai populare, trebuie să menţionăm pe acel *benandante* din Friuli, în nordul Italiei, născut cu căiţă, capabil de călătorii extatice în spirit, de a vedea morţii, comunicând cu ei; pe acel *kresnik* din teritoriile învecinate, Slovenia, Dalmaţia şi Croaţia, ruda apropiată a celui de mai sus, care, în călătoriile sale extatice în spirit şi în luptele lui pentru fertilitatea solului ţării sale, este de asemenea capabil de a se preschimba în diverse animale; pe acel *tâltos* maghiar, având multe trăsături comune cu şamanul siberian, care luptă împotriva altor *tâltos* sau a vrăjitorilor străini, putând lua şi el diverse chipuri de animale; sârbul *zduhac,* spirit combativ care zboară pe nori, mânuind putina ca pe o armă periculoasă; se mai pot adăuga cel puţin încă o duzină de asemenea figuri.

Vrăjitorii cu caracter şamanic, asemenea celorlalţi reprezentanţi ai tradiţionalei magii populare benefice, vraci, descântători, moaşe, au fost întotdeauna implicaţi în epoca modernă în procesele de vrăjitorie care provocau cele mai profunde emoţii colective. Ei diagnosticau şi vindecau de farmece; *benandante, kresnik* sau *tâltos,* toţi erau obligaţi să-şi apere, într-o luptă neostoită împotriva vrăjitoarelor, funcţia

principală: protecţia fertilităţii. Rezultatul a fost că ei înşişi au fost acuzaţi curând de vrăjitorie, magia fiind un lucru ambiguu, conform credinţei generale: cel care ştie să vindece ştie şi să lege prin farmec. Îi vom întâlni deci adesea amestecaţi în procesele de vrăjitorie. Documentaţia cea mai detaliată care s-a păstrat este aceea a proceselor din Friuli împotriva *benandanti-lor,* dar găsim printre acuzaţii din Croaţia *vilenici* şi *kresniki,* în Ungaria sunt cunoscute cel puţin câteva duzini de procese împotriva *tâltosok*.

Ale figuri tradiţionale ale credinţelor arhaice au fost la rândul lor amestecate în mitologia vrăjitoriei: incubii şi succubii care-şi opresează noaptea victimele, le violează şi le sug sângele *(mora, lidérc)* sau chiar vârcolacii *(yukodlak; werwolf, küldöttfarkas),* oameni capabili să se transforme în lupi, prezentând asemănări cu şamanii. Printre aceste creaturi trebuie să-l aşezăm şi pe vampir *(ttpir, brucholak),* descendentul lor într-un fel, această fantomă care, după moarte, se reîntoarce noaptea pentru a se hrăni cu sângele victimelor lui. Figura lui apare în Boemia şi în Moravia, în secolul al XIV-lea, apoi îi vom descoperi urma în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în Polonia, în Balcani, printre sârbi, români şi greci. Procesele de vampirism care au izbucnit în secolul al XVIII-lea în ţinuturile de graniţă ale Ungariei de nord şi de sud au avut un asemenea răsunet în Europa întreagă că „moda“ acestei noi fantasme a agresiunii supranaturale a contribuit poate la declinul proceselor de vrăjitorie care se mai practicau în epocă. În orice caz, decretele succesive ale lui Gerard van Swieten şi ale Măriei Tereza împotriva superstiţiilor au fost inspirate la început de un proces de vampirism din Moravia anului 1751; acestea nu s-au extins decât mai târziu la ansamblul persecuţiilor, pentru a le pune definitiv capăt.

Trebuie să menţionăm un alt domeniu al credinţelor, în raport strâns cu acuzaţiile de vrăjitorie: diabolizarea, care e socotită mai puţin un fenomen arhaic propriu regiunilor orientale ale Europei cât un complex religios aproape la fel de răspândit şi important în lumea întreagă ca şi vrăjitoria însăşi. Dar, în timp ce în Franţa celebrele procese de posesiune (Loudun, Louviers) de la începutul secolului al XVII-lea sau, în Noua Anglie, vânătoarea de vrăjitoare de la Salem din 1692 (care a fost mai degrabă o chestiune de posedare decât una de vrăjitorie) au apărut exact în clipa în care vrăjitoarea „tradiţională“ începea să-şi piardă creditul, în Europa Centrală „întârzierea“ modifică puţin acest tablou. In Austria, seria marilor procese începe prin câteva afaceri spectaculoase de posedare diabolică. Celebră între toate a fost exorcizarea de la Viena, din 1583, a Annei Schuttenbauer, o tânără fată de şaisprezece ani al cărei trup ar fi adăpostit 12 562 de diavoli ca urmare – după mărturia tatălui – a uneltirilor Elsei Plainacher, propria lui soacră. Bunica posedatei, suspectată pe

deasupra de erezie luterană, a sfârşit pe rug după ce mărturisise totul sub tortură. Asemenea procese de posedare sunt frecvente în prima jumătate a secolului al XVII-lea în Austria şi Stiria (unul din ele, cazul J. C. Hitzmann, a fost analizat chiar de Freud). Trebuie să mai menţionăm în aceeaşi categorie procesul din Praga care a atras atenţia în 1664; denunţurile lui Kaspar Klein, un băiat de treisprezece ani, exorcizat de iezuiţi, au declanşat o întreagă serie de procese de vrăjitorie. Prigoana posedării diabolice confundată cu vrăjitoria lasă şi ea urme pe teritoriul Poloniei şi al Rusiei; este foarte posibil ca cercetarea istorică ulterioară să găsească aici una din cele mai interesante şi mai promiţătoare probleme.

In Europa Centrală şi Orientală se poate resimţi poate mai bine decât în alte părţi impresia că imagistica vrăjitoriei s-a născut dintr-un vast rezervor comun al diverselor mitologii, reprezentări magice şi alte credinţe arhaice care s-au cristalizat la începutul epocii moderne într-un sistem autonom. In materie de analiză istorică, atenţia cercetătorului s-a concentrat mult timp pe reprezentările sabatului. Caracteristicile sale generale în Europa Centrală şi Orientală diferă totuşi de imaginea de ansamblu în măsura în care, alături de componentele arhaice menţionate, figura diavolului împreunându-se cu vrăjitoarea este uimitor de rară; numai depoziţiile vrăjitorilor torturaţi asociază acest stereotip demonologie istoriilor lor, el fiind absolut absent din relatările spontane ale martorilor. In majoritatea acestor ţări, ca şi în alte locuri din Europa, sabatul avea loc pe un vârf de munte cunoscut de toţi: în Ungaria era muntele Gellért din Buda, în Slovenia – Klek, în Austria – Hainburg. Dar distracţiile se puteau desfăşura oriunde, conform diverselor credinţe; în camera sau în curtea victimei, în strada principală sau la răspântia satului. Vrăjitoarele veneau adesea călărind victima transformată în cal, benchetuiau, petreceau, dansau şi se distrau după normele tradiţionale ale sărbătorilor populare, pentru a se întoarce în zori acasă la ele.

Astăzi, cercetarea tinde să consacre tot atâta atenţie credinţelor cotidiene privind vrăjitoria: cum sunt interpretate de victime accidentele şi nefericirile vieţii cotidiene, conform unor diverse scenarii, ca tot atâtea manifestări ale vrăjitoriei? Ele le pun în legătură cu un conflict recent, interpretează anumite fapte, întâlniri, priviri, ameninţări sau unele obiecte ciudate lăsate în anumite locuri ca dovezi ale unei maşinaţiuni malefice. Se lasă torturate de coşmaruri şi viziuni nocturne şi recurg la magicieni pentru a descoperi identitatea vrăjitoarei care provoacă nenorocirea (sau mai degrabă pentru a li se confirma bănuiala). Organizează ceremonii de divinaţie pentru a identifica duşmanul suspectat, încearcă să îndepărteze răul, se lasă descântate prin ceremonii magice sau acţiuni mai concrete împotriva vrăjitoarei.

Bineînţeles, descoperim numeroase particularităţi locale în aceste tehnici şi procedee divinatorii sau de descântec, dar în acelaşi timp recunoaştem structuri universale nu numai ale vrăjitoriei europene, ci şi ale spectacolului vindecării magice şi miraculoase în general. Acestea sunt structurile care au persistat până în zilele noastre în religiile populare!

Partea a III-a MAGIILE CONTEMPORANE

Diavolul îmblânzit Vrăjitoria reconsiderată Magia şi vrăjitoria în secolul al XIX-lea *MARIE-SYLVIE DUPONT-BOUCHAT*

Extincţia progresivă a marilor procese de vrăjitorie se întinde în Europa de la sfârşitul secolului al XVII-lea până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Dacă Bavaria, Suedia sau Polonia continuă să aprindă ruguri până la sfârşitul vechiului regim, Anglia nu mai pronunţă condamnări începând cu sfârşitul secolului al XVII-lea, iar în 1736, legislaţia lui Iacob I este oficial abrogată. În Franţa, ordonanţa lui Ludovic al XIV-lea din 1682 n-a făcut decât să oficializeze sfârşitul prigoanei legale împotriva vrăjitoarelor.

Ţinta represiunii se inversează: din vinovate, acestea devin victime şi de acum încolo denunţătorii lor riscă un proces alături de şarlatani şi de cei care abuzează de credulitatea publică invocând diavolul în slujba comerţului lor foarte terestru. Vânătorii de comori, descântătorii, exorciştii continuă să furnizeze materiale pentru rubricile „vrăjitorie“ în arhivele judiciare.

În Noua Anglie, vrăjitoarele din Salem (1692) stârnesc polemici care marchează perplexitatea în faţa interpretărilor clasice. Intervenţie a diavolului, isterie, boală? Certuri religioase, procese ale unui anumit fel de puritanism, certuri de cartier aţâţate de rivalităţile familiale? Aceste interpretări vor redeschide în secolul al XIX-lea dezbaterea în interminabile polemici: pasiunea secolului al XIX-lea pentru vrăjitorie se alimentează din sursele inepuizabile ale proceselor din secolul al XVII-lea. În Belgia, în anii 1850, o veritabilă „epidemie“ se năpusteşte asupra unor foarte serioşi magistraţi care publică în foarte austerul *Belgique judiciare,* articole, memorii şi reflecţii, mai mult sau mai puţin critice, cu privire la vrăjitoria din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

Aceasta este vrăjitoria „reconsiderată“ de savanţi, medici, istorici şi jurişti: a găsi o explicaţie inexplicabilului, incredibilului obscurantism al vânătorilor de vrăjitoare. Şi nu atât vrăjitoria ridica probleme, cât represiunea.

În paralel, romantismul pune stăpânire pe această temă, care furnizează literaturii, muzicii şi operei infinite variaţiuni. Tema propusă de Goethe în *Faust,* extrasă din literatura populară a secolului al XVI-lea, reluată de Marlowe în 1590, tradusă de Gérard de Nerval, popularizată de operele lui Berlioz şi Gounod, va cunoaşte un succes fără precedent. Balzac, Hugo şi mai ales Michelet pun întrebări Evului Mediu, reinventându-l pe diavol sau pe vrăjitor. În saloane, moda este a „manţiilor“. Spiritism, hipnotism, chiromanţie, cartomanţie, toate îi tulbură pe burghezi şi pe oamenii din popor. Acestea se găsesc la toate preţurile şi pentru toate pungile. Dacă atelaje de lux staţionează în

faţa casei domnişoarei Lenormand (1772-1843), podurile şurilor asistă la defilarea mulţimilor de muncitori şi slugi în căutarea prezicerilor unei vieţi mai bune.

Vrăjitoria devenise ea oare „urbană“? Deloc. Satele continuă să producă „vrăjitori“, fermecători sau descântători, şarlatani lecuitori, fugăriţi de medici şi urmăriţi în justiţie sub prevenţia de „practicare ilegală a medicinei“.

Sfârşitul proceselor de vrăjitorie nu înseamnă deloc dispariţia fenomenului, ci mai degrabă fărâmiţarea şi dispersia sau chiar recompunerea lui în alte locuri, în alte medii, cu alte scopuri. Amuzament, curiozitate, sursă de inspiraţie pentru artă, răspunsuri la angoasele existenţiale într-o epocă de creştinare, subiect de polemică alimentând anticlericalismul sau încercarea de substituire a unei religii pierdute? Mărturii ale acestui interes – dezbaterile ştiinţifice, încercările de explicare raţională a iraţionalului, medicalizarea, cercetarea isteriei, alimentată de mari scandaluri ca acela al lui Morzine (1857-1873) sau „curiozitatea“ magistraţii or şi a avocaţilor care scotocesc legislaţiile secolului al XVI-lea şi arhivele judiciare. In paralel, se observă continuarea unei jurisprudenţe în care rubricile „procese de vrăjitorie“ sunt înlocuite cu „practicare ilegală a medicinei“, atestând supravieţuirea dacă nu a credinţelor, cel puţin a practicilor, în societăţile săteşti.

Vrăjitoria are mai multe dimensiuni: aceea care îi inspiră pe artişti şi-i fascinează pe curioşi, aceea care oferă savanţilor un obiect de studiu şi aceea, în sfârşit, care bântuie satele, asemenea celei care a fost dintotdeauna.

Diavolul îmblânzit, vrăjitoria reconsiderată, persistenţa practicilor „magice“ în lumea rurală şi, sub alte forme, în cabinetele „clarvăzătorilor“, acestea sunt firele conducătoare adoptate aici pentru a încerca să facem puţină lumină în inextricabila complexitate a surselor de orice fel care ne vorbesc despre „vrăjitorie“ în secolul al XIX-lea.

Căci problema care se pune cercetătorului nu este, cum s-ar putea crede, absenţa surselor, ci dimpotrivă, incredibila lor abundenţă şi extrema lor diversitate. De ce să nu se abordeze sectele, iluminiştii (Swdenborg, Stockholm 1688 – Londra 1772) sau iluminaţii (secta ocultă întemeiată de un profesor de drept din Ingolstadt, Weishaupt, în 1766), francmasonii, rozacrucienii, ocultismul sau spiritismul, lansat de Swedenborg, reluat în Statele Unite de surorile Fox (1847) şi difuzat în Franţa de Allan Kardec (Hippolyte Denizard Rivail, 1804-1869), al cărui mormânt din Père-Lachaise continuă să fie obiectul unui veritabil cult? De ce să nu-l evocăm pe contele de Saint-Germain, care parcurge Europa în secolul al XVIII-lea, invitat al curţilor, prieten al regilor, sosit la Paris, venind din Germania, în

1743, închis la Londra ca spion în 1745 şi redescoperit la Haga în 1760, emisar al rozacrucienilor în Rusia şi Germania apărând la Viena sau la Constantinopole, la Paris şi la Londra, şi despre care, până la urmă, nu se ştie mare lucru, în afară de faptul, poate, că ar fi murit (el, care se credea nemuritor) în 1784, la Kassel, în casa landgrafului Carol de Hesse, el însuşi preocupat de ocultism?… Sau chiar pe Cagliostro, născut la Palermo în 1743, care călătoreşte şi el prin Europa sub nume fals; arestat la Londra, îl vom regăsi în Belgia, în Rusia, la Varşovia, unde este primit în lojile masonice; în 1781 îl găsim profesor de ocultism Ia Strasbourg; introdus la curte, este amestecat în afacerea colierului Reginei; fuge, este prins şi condamnat la moarte la Roma; va muri de o moarte jalnică în închisoare, în 1795, după ce prevăzuse, asemenea lui Saint-Germain, Revoluţia franceză… Secolul Luminilor îşi are şi el „iluminaţii“ lui şi tot atâtea spirite inteligente şi critice mânuind ironia şi scepticismul în timp ce se hrănesc entuziaşti cu misterele care miros a sulf şi uneori a otravă. S-ar putea spune că aşa a fost în toate timpurile şi că prinţii care emiteau, două secole mai devreme, legi feroce împotriva vrăjitoarelor, întreţineau simultan la curte – magi şi ghicitori sau îşi instalau laboratoare de „magie“.

Cum să delimităm frontiera? Istoricii ultimelor decenii au optat pentru o soluţie facilă, pa baza analizei proceselor. Aceasta a dus la o istorie a mentalităţilor, aceea a magistralilor, mai adesea decât aceea a acuzaţilor sau a victimelor. Vânătoarea de vrăjitoare, exacerbată de rivalitatea între reforma catolică şi protestantă, a căror miză era recucerirea şi „recreştinarea” satelor, se înscrie într-un proces politico-religios care pare uşor de analizat. Când această miză dispare, în secolul al XVIII-lea, devine mult mai greu să se avanseze o explicaţie globală. Frontierele construite cu răbdare între „vrăjitoria populară” şi „magia savantă”, chestiuni ale oamenilor de rând şi ale prinţilor, se estompează. Prinţii înşişi dispar înghiţiţi de vârtejul revoluţiilor, burghezia preia ştafeta.

Prosperitatea cabinetelor clarvăzătoarelor nu se poate măsura cu ajutorul statisticilor. Rubricile gazetelor tribunalelor nu sunt decât în mod excepţional consacrate proceselor de vrăjitorie, şi trebuie să cercetăm cu răbdare jurnalele pentru a găsi ici-colo câte o aluzie la vreo afacere de vindictă populară împotriva unei pretinse vrăjitoare. Această cale îngustă a istoricului a fost totuşi aleasă din grija de a se repera continuităţile şi rupturile în practică şi în discursuri, cu modelele mai bine cunoscute ale Vechiului Regim.

DIAVOLUL ÎMBLÂNZIT

In zorii secolului al XVIII-lea, când în Europa Occidentală se risipesc norii sulfuroşi ai ultimelor procese, diavolul devine mai familiar. Prinţ

căzut, redus la rolul de figurant, el pierde iniţiativa. Literatura se amuză cu el sau râde de el. De la *Diavolul şchiop* al lui Lesage (1707) la *Diavolul îndrăgostit* al lui Cazotte (1722), iată-l deposedat de prestigiul lui de extraterestru şi aşezat între muritorii de rând. Departe de a inspira oroarea sau de a declanşa exorcismul, el face figuraţie alături de şarlatanii care-l cheamă în ajutor pentru a legitima în faţa ţăranilor creduli misterioasa descoperire a unei comori sau pentru a acoperi jalnice excrocherii. Joseph Saucin „grimanţianul" (necromantul) din Spy, în Brabantul wallon, îşi exploatează diversele talente descântând oameni şi animale, şi mai ales descoperind comori ascunse. Istoria lui ne este cunoscută din procesul care i s-a intentat în anii 1762-1763 de către una din victimele sale, Jean Hausselet. Saucin îi promisese că-l va chema pe diavol pentru descoperirea unei comori ascunse de o mie de florini, mijlocind un comision pentru diavol de treizeci de scuzi. După invocaţiile de rigoare: cercul magic, grimoarul şi alte unelte misterioase, acesta vine la întâlnire sub înfăţişarea unui complice, ia cei treizeci de scuzi şi dispare… Saucin se trezeşte condamnat să fie hulit pe un eşafod ridicat în piaţa mare a oraşului Namur, însemnat cu fierul roşu şi alungat pentru totdeauna, târându-şi după el în exil complicele, supranumit în batjocură „diavolul lui Saucin".

In 1747, un negustor de lenjerie din Malmédy (Liège), disperat că nu făcea avere din comerţul lui, căuta o metodă pentru a-1 constrânge pe diavol să-i procure bogăţii şi un preot care să-i înlesnească accesul pe lângă diavol… El intră deci în relaţie cu diverse grupuri dedate ocultismului, la Verviers şi la Liège, dar şi la Limburg şi Luxemburg. Obţine, în cele din urmă, prin intermediul unui preot din Salm, un opuscul numit „grimoar", pe care o altă faţă bisericească i-l traduce. Comerciantul de lenjerie găzduieşte în casa lui un fel de aventurier, un preot, specializat în căutarea de comori, care-şi dă cu părerea că acest grimoar nu era semnat de diavol şi deci nu era chiar un „pact". Trece deci la botezarea în taină a cărţii într-o capelă vecină şi la sfinţirea ei prin celebrarea liturghiilor, trei vineri la rând, cu grimoarul plasat sub faţa de masă a altarului… Apoi începe invocaţii nocturne pentru negustor şi câţiva adepţi, printre care un nobil şi un medic. Preotul, înveşmântat în haine preoţeşti, cu o etolă roşie, trasează câteva cercuri magice, desenează diverse semne cabalistice şi, în sfârşit, scrie numele diavolilor care urmau să apară. O cădelniţă şi diferite daruri, pâine prăjită, şoareci morţi, bucăţi de piele de vulpe şi veveriţă erau plasate în centrul cercurilor magice pentru a-i îmblânzi pe diavoli. In ciuda invocaţiilor şi a apelurilor, aceştia se arată deosebit de recalcitranţi şi, într-o noapte, în locul diavolilor aşteptaţi, în pivniţă descinde poliţia pentru a-i aresta pe toţi aceşti ticăloşi. Preotul este deferit oficialităţilor religioase din Köln, ceilalţi sunt inculpaţi de

înalta Curte de la Malmédy, dar nu se ştie ce sentinţă a fost pronunţată împotriva lor.

Această relatare este exemplară în toate privinţele, arătându-ne ce a devenit „vrăjitoria“ în satele secolului al XVIII-lea; circulaţia unei literaturi de colportaj, cărţi de magie, grimoare răspândind remedii şi reţete de toate genurile. Diavolul este solicitat adesea în van. Preoţii, liturghia şi sfinţirea rămân intermediarii de neocolit prin care se invocă diavolii. Nu laicizarea, ci mai degrabă o deturnare în scopuri pur lucrative a unei posibile puteri magice prin intervenţia, destul de surprinzătoare, a preoţilor. Actorii sunt mai ales bărbaţi. Vrăjitoarea dispare în spatele şarlatanului. Modelul care se perpetuează în secolul al XIX-lea este următorul: procesele aduc în scenă mai mult bărbaţi când este vorba de acuzaţi şi femei când este vorba de victime. Victime ale vindictei populare care nu are posibilitatea să se adreseze justiţiei pentru a denunţa o vrăjitoare, dar pe care o chinuie în fel şi chip până ce aceasta ajunge să se plângă judecătorului de pace de pagubele aduse reputaţiei sau persoanei sale. Justiţia care se îndepărtase de popor nu oferea întotdeauna un recurs, şi câteva nefericite sunt ucise prin tortură, lapidate sau linşate în plin secol al XIX-lea pentru că vecinii le urau, fiindu-le teamă de ele. Pierzând prietenia ei cu diavolul, pretinsa vrăjitoare şi-a pierdut prestigiul şi credibilitatea. Omul mai mult sau mai puţin savant, sau măcar versat în lectura grimoarelor, a devenit interlocutorul privilegiat al Satanei, chiar dacă acesta se lasă adesea rugat, rămânând surd la chemările diverşilor adepţi.

În 1854, Victor Joly rechiziţionează în Ardent patru sute de mii de volume de magie care circulau în mediul rural, exercitând, după spusele lui, o periculoasă influenţă asupra acestuia. El citează câteva din titlurile cele mai cunoscute, de la *Teribilele secrete ale lui Albert cel Mare, Viitorul dezvăluit, Dragonul roşu* urmat de *Găina neagră, Enchiridion Leonis papae, Grimoarul papei Honorius, Operele magice ale lui Henri Cornelius Agrippa,* urmate *de Secretul reginei muştelor păroase* până la *Miraculoasele secrete ale Micului Albert,* trecând prin *Veritabilele Clavicule ale lui Solomon,* urmate de *Marea Cabală zisă a fluturelui verde, Veritabila Magie neagră, Manualul complet de Demonologie, Filacterele sau paza împotriva bolilor, malefic iilor şi farmecelor* sau *Preştiinţa, Marele Eteilla.*

Chiar dacă estimarea nu poate fi verificată, prezenţa acestor opere prin colibe este atestată de colecţiile descoperite astăzi în podurile grajdurilor şi ale hambarelor, la preoţi sau la persoane care nu se despart de ele decât cu mare greutate pentru a le încredinţa istoricilor sau muzeelor.

La această literatură pe care n-am îndrăznit s-o numim „de specialitate”, pentru că amestecă reţete de bucătărie şi remedii

populare dintre cele mai incredibile, băuturi magice preparate pentru a întoarce iubitul sau pentru a-1 descoperi, de dezlegare, de invizibilitate sau de fabricare a unei „mâini slăvite“ (o mână de spânzurat uscată), foarte utilă hoţilor pentru a-şi imobiliza magic victimele, de indicaţii familiale, trucuri practice, de abilitate, formule de descântec, pozitive dar şi malefice. Acestea toate constituiau patrimoniul ereditar al secretelor de familie care se transmiteau din generaţie în generaţie şi se păstrau cu grijă ascunse într-o ladă dosită în grajd, şi nu în casă, unde mâini străine ar fi putut să o găsească.

Folcloriştii secolului al XIX-lea s-au entuziasmat în faţa acestei surse şi au editat cu sutele reţetele şi formulele, care se recopiau, în câteva variante, în toate ţinuturile, pentru că le regăsim reluate de aceleaşi documente. Folosirea lor se dovedeşte destul de decepţionantă pentru istoric. Dacă suntem amuzaţi sau curioşi la început, descoperind aceste misterioase „secrete“, ne vom plictisi foarte repede de lectura greoaie a acestor formule, de o mie de ori repetate, constând întotdeauna în fabricarea, plecând de la elementele simple şi naturale, de origine animală sau vegetală, adică umană, de poţiuni, unguente sau băuturi vrăjite, pretins „magice“ şi bănuite a fi purtătoarele unor virtuţi extraordinare sau pur şi simplu curative. Inventarul acestor reţete ar depăşi cadrul expunerii noastre şi nu ne-ar revela, fără îndoială, altceva decât fragmentele unei biete ştiinţe populare, răbdător recopiată, acumulată de-a lungul anilor şi generaţiilor şi repede măturate de noile certitudini ale medicilor şi de ştiinţa secolului al XIX-lea. Femeile ex-vrăjitoare şi preoţii ex-vrăjitori, vraci sau ţinând loc de vraci sunt de acum înlocuiţi de medici care prigonesc neobosit pe neiniţiaţi, adică pe cei fără diplomă, şi care, legal înarmaţi cu un certificat eliberat de facultate şi recunoscut de autorităţi, sunt singurii care au dreptul să exercite arta de a vindeca.

MEDICII ÎMPOTRIVA „EMPIRICILOR“ ŞI A ALTOR ŞARLATANI

Rivalitatea între preoţii exorcişti-lecuitori şi medic a izbucnit foarte repede, între anii 1623 şi 1628, se emit primele ordonanţe regale prin care se rezervă acestora din urmă dreptul de a trata. „Pentru medici, farmacişti, chirurgi şi moaşe.

Pentru a preveni abuzurile pe care le-ar putea provoca în acest oraş liberul arbitru al medicinei… se statuează următoarea ordonanţă a majestăţii sale din 4 aprilie 1628, prin care se va interzice exercitarea pomenitei ane fără obţinerea patentelor legitime, a titlului de doctor sau de licenţiat în medicină al universităţii supuse regelui…“ La începutul secolului al XVIII-lea, medicii din Bruxelles intentează un proces unui vraci cu numele de Avertein, preot la Grand Bigard, care le făcea o concurenţă neloială. Specialitatea clerului în materie de exorcism se însoţea cu îndepărtarea lor din domeniul medicinei, tot

aşa cum moaşele sunt încetul cu încetul înlocuite de medici. Eforturile întreprinse, începând cu secolul al XVII-lea, de autorităţile religioase pentru a-şi aroga monopolul exorcismului sunt subminate în secolul al XVIII-lea de medici, ducând la dispariţia preoţilor şi călugărilor vraci, lupta continuând apoi până în secolul al XIX-lea împotriva empiricilor, adică împotriva tuturor celor care practicau ilegal medicina.

Multiplele legislaţii emise de revoluţie şi Imperiu, urmate de cele din secolul al XIX-lea, în Franţa şi Belgia, împotriva şarlatanismului, escrocilor sau a altor prezicători, ţiganii, în mod special suspecţi de duhorile vrăjitoriei, dovedesc deplasarea ţintei: „Nu cuvântul este acuzat, ci purtătorii de cuvânt, care sunt trataţi de mincinoşi“, scrie V. Ripa.

Articolul 479 din codul penal francez din anul 1 810 pedepseşte cu amendă de ia unsprezece la cincisprezece franci pe cei care practică meseria „de a ghici şi prezice sau de a explica visele“. Pedeapsa cu închisoarea este prevăzută la articolul următor împotriva celor care interpretează visele. Articolul 405 declară: „Dacă cineva, făcând uz de nume fals sau false calităţi, se ocupă de manevre frauduloase pentru a convinge de existenţa unor false întreprinderi sau a unui credit imaginar, pentru a da speranţe sau a crea temeri faţă de un succes, de un accident sau de oricare alt eveniment himeric, înmânându-i-se sau eliberându-i-se pentru aceasta fonduri, mobile sau obligaţiuni, dispoziţii, bancnote, promisiuni, chitanţe sau bani, excrocând sau încercând prin unul din aceste mijloace să escrocheze totalitatea sau numai o parte a averii cuiva, va fi pedepsit cu închisoare de la un an la cinci ani şi cu o amendă de la cincizeci la trei mii de franci.“

În Belgia, articolul 18 al legii din 12 martie 1818 reprima exercitarea ilegală a medicinei în următorii termeni:

„Orice persoană necalificată care s-ar exercita în orice branşă a artei de vindecare va risca întâi o amendă între 25 şi 100 de florini, cu confiscarea medicamentelor, a aparatelor şi instrumentelor care au folosit sau sunt destinate comiterii infracţiunii; amenda va fi dublă în caz de recidivă; pentru a treia contravenţie delincventul va fi pedepsit cu închisoare de la cincisprezece zile la şase luni.“

Dar această lege nu defineşte cu exactitate în ce constă practicarea ilegală a medicinei, suscitând dificultăţi în aplicarea sa. Un proces cu multiple reveniri, instruit de tribunalul corecţional din Gând în 1851, a dus la votarea unei legi interpretative care completează articolul 1 8 al legii din 1818. Valentin Kervyn, rentier la Mariakerke-les-Gand, este descoperit exercitând ilegal arta de vindecare şi distribuind gratuit remedii pentru bolile de ochi pe care şi le procura direct de la Primăria din Lyon. Primea acasă la el, în zi fixă, examina bolnavii şi le prescria leacuri indicându-le, prin traducere în flamandă a unui text francez, modul de folosire. El le distribuia gratuit. Condamnat de

tribunalul corecţional din Gand la 13 februarie 1851, el face apel, iar Curtea de Apel din Gând îl achită pe 26 martie. Curtea de Casaţie casează această a doua sentinţă (10 iunie 1851) şi afacerea este trimisă pentru judecarea de fond la Curtea de Apel de la Bruxelles, care urmează decizia dată de Curtea de Apel din Gând (achitarea). O nouă intervenţie a Curţii de Casaţie casează încă o dată decizia. De unde nevoia de a recurge la interpretarea legislativă. Un proiect de lege depus de guvern în scopul de a pune capăt acestor dificultăţi. Expunerea de motive, pe care ministrul Justiţiei a făcut-o în Cameră pe 16 noiembrie 1852, subliniază că existenţa unor contradicţii intervenite între diferite tribunale vine din faptul că la Curtea de Apel nu s-a luat în consideraţie decât elementul gratuitate. Or, ceea ce trebuia pedepsit era distribuirea de medicamente de către necalificat. Iată de ce noua lege din 27 martie 1853 se străduieşte, de această dată, să dea o definiţie mai precisă a infracţiunii: „Se constituie în exerciţiul ilegal al unei branşe a artei de vindecare când, în mod regulat, o persoană necalificată care examinează sau vizitează un bolnav îi înmânează sau îi prescrie un remediu pentru vindecarea anumitor boli, indică modul de întrebuinţare, fie că acţionează în scopul speculaţiei sau al carităţii, fie că poartă sau nu titlul de doctor.“

Elementul constitutiv al infracţiunii este legat de trei criterii: prezenţa „actelor“ care ţin de arta vindecării, necalificarea acuzatului, dar şi caracterul regulat al acestora, care face din el un recidivist. În schimb mobilul, fie că este de ordin lucrativ sau pură caritate, nu este luat în consideraţie. Vindecătorii, şarlatanii, „empiricii“, magnetizatorii, radiesteziştii, care tratează bolile fără să posede titlurile cerute, cad sub incidenţa legii. Dar doctorii continuă să se plângă de aceste concurenţe periculoase, dovedit fiind că această „medicină“ populară păstrează în secolul al XIX-lea foarte mulţi clienţi. Şi aici se cuvine să vorbim de o medicină cu două viteze; una savantă, ştiinţifică şi diplomată pentru cei bogaţi, cealaltă empirică, populară şi uneori gratuită pentru săraci. În timp ce numărul medicilor se multiplică rapid, la sat ca şi în oraş, muncitorii şi ţăranii, de obicei, din tradiţie culturală sau pur şi simplu din lipsă de mijloace, continuă să se adreseze acestor „empirici“, păstrători ai tradiţiei. Pentru noii locuitori ai oraşelor, aceştia menţin legăturile (în unele locuri din ce în ce mai slabe) cu originile lor săteşti. La ţară, ei continuă să se bucure de încrederea comunităţii. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care medicii sunt atât de înverşunaţi în declaraţii ca şi în prigoana pe care o declanşează, chiar dacă tribunalele închid adesea ochii. În 1858, revista medicală Le *Scalpel* se minunează şi denunţă: „Nimic nu e mai curios decât să vezi medicina în sacristie. În Belgia, această medicină este destul de răspândită şi sunt localităţi unde aduce chiar avere; preotul ţine un birou de

consultaţii în sacristie, cum ar face un medic adevărat în cabinetul lui.“

Dar alături de preoţi, se găsesc tot felul de şarlatani ale căror urme arhivele judiciare le-au păstrat în rubrici intitulate „Medicina-vrăjitorie“. În 1850, tribunalul corecţional din Huy se ocupa de una din aceste afaceri care, după părerea cronicarului de la *La Belgique judiciaire,* „probează cum ţăranii, prin excesiva lor credulitate, ajung să se lase înşelaţi de tot felul de şarlatani“.

Un anume Labye, fost valet, domiciliat la Wanzoul, comuna Vinalmont, şi-a făcut o mare reputaţie în întreg ţinutul Hesbaye, dacă nu de medic, pentru că nu medicină practica el, cel puţin de vindecător de boli şi de alte rele, în virtutea unei puteri supranaturale. Chemat la un bolnav, îl pune să se roage, îi acoperă capul cu o eşarfă, se roagă şi el făcând anumite semne pe uşi şi pe ziduri. Nu cere niciun fel de plată, dar acceptă tot ce i se oferă, de la un pui la cinci franci vizita. Numeroşi martori, veniţi. Din toate satele învecinate, se prezintă la tribunal pentru a povesti minunile acestui om căruia îi atribuiau vindecări miraculoase şi căruia îi purtau o recunoştinţă fără margini. Şi judecătorii sunt uimiţi de această atitudine. Sub rubrica „Practica ilegală a medicinei“, tribunalele urmăresc de fapt mai multe tipuri de delicte şi delincvenţi: mai întâi pe cei care nu au calificarea cerută, tămăduitori, şarlatani, empirici, magnetizatori, radiestezişti, dar şi pe moaşele care nu posedă un atestat. În 1865, Curtea de Apel de la Bruxelles anulează sentinţa dată de tribunalul corecţional de la Bruxelles, care achitase pe un pseudo-medic din Ixelles; acesta vizita şi examina bolnavii, distribuia medicamente, dându-se drept medic şi având pe zidul casei o plăcuţă care-i indica profesia. Curtea de Apel îl declară, dimpotrivă, vinovat de practicarea ilegală a medicinei pentru că delictul îndeplinea criteriile definite de legea din 1853. În 1882, Curtea de Apel din Gând se pronunţă pentru condamnarea unei moaşe fără diplomă, dovedită culpabilă de uciderea unui copil din imprudenţă, din lipsă de prevedere şi precauţii, şi de practicare ilegală a medicinei.

Dar mai mult decât persoanele, tribunalele urmăresc mai ales actele delictuale, între care cele dintâi sunt furnizarea medicamentelor. Exemplul cel mai faimos este procesul-fluviu intentat lui Valentin Kervyn, care a antrenat revizia legii din 1818, prin legea interpretativă din 17 martie 1853. La apariţia acestei legi, Valentin Kervyn a fost în sfârşit condamnat de Curtea de Apel din Liège, care a confirmat prima sentinţă dată de tribunalul corecţional din Gând. Şi alte procese se înscriu pe aceeaşi linie; mai ales cele care privesc comerţul cu otrăvuri sau alte substanţe veninoase sau soporifice, cum ar fi procesul Kumps, din 1822, tot în Gând, punând sub acuzaţie un farmacist care eliberase substanţe toxice unui client fără să-l

avertizeze cu privire la nocivitatea acestora. Încă o dată, procesul ajunge la Curtea de Apel din Bruxelles şi apoi la Curtea de Casaţie.

Cercetarea amănunţită a jurisprudenţei permite totuşi să se constate că aceste chestiuni pe larg dezbătute în mediile juridice, antrenând proceduri cu multiple recursuri, nu se referă deloc la „empirici“, şarlatani sau pretinşi vrăjitori, ci mai degrabă la cetăţenii cu vază cum era pseudo-medicul ixellez sau farmacistul gantez, capabili să se apere şi să susţină lungi proceduri care alimentează culegerile de jurisprudenţă, ceea ce va da până la urmă dreptul medicilor să se plângă de tergiversările tribunalelor în materie de represiune a medicinei populare.

În unele locuri, ezitările justiţiei se traduc prin contradicţii între sentinţele pronunţate de tribunalele primelor instanţe şi deciziile Curţii de Apel. Rolul Curţii de Casaţie pare decisiv pentru promovarea şi respectul legii din 1853 din Belgia, în aşa fel încât după această dată, natura afacerilor tratate de justiţie se schimbă: mai puţini „şarlatani“, mai multe acte „delictuale“ care nu mai acuză atât calificarea persoanelor cât remediile pe care le recomandau. Sfârşitul secolului va asista la apariţia unei noi probleme, aceea a hipnotismului. *Jurnalul Tribunalelor* din 1887 îi consacră un lung articol care se deschide cu această constatare: „Hipnotismul a intrat în ştiinţă. Practicile exersate până acum de empirici, şarlatani şi exploatatori ambulanţi au fost oficial admise.“ De acum nu mai este vorba despre vrăjitorie sau magie, ci despre „ştiinţă“.

SCENE DE VRĂJITORIE RURALĂ

Pe lângă urmările angajate împotriva celor care practicau „ilegal“ arta vindecării, rubricile gazetelor judiciare aduc de asemenea în scenă două tipuri de procese: primele sunt intentate de victime, cel mai adesea de femei care cer despăgubiri; al doilea tip este constituit de procese de justiţie, în urma denunţurilor, împotriva pretinşilor vrăjitori, cel mai adesea bărbaţi.

Prima categorie este reprezentată de pseudo-vrăjitoare, victime ale injuriilor sau ale bătăilor, care se înfăţişează judecătorului de pace sau tribunalului corecţional, instruit în asemenea procese în apel, pentru a cere despăgubiri. Aceste afaceri sunt cele al căror ecou apare în faptele diverse ale jurnalelor locale, evocând din când în când sordide întâmplări de vindictă populară în care o pretinsă vrăjitoare – întotdeauna e vorba despre o femeie – e bătută, violată, torturată de vecinii ei, uneori întâmplându-se chiar să moară.

De la sfârşitul secolului al XVII-lea, în actuala Belgie, asistăm la scene de linşaj cum ar fi acela al unei cerşetoare, alungată din Charlemont din pricina faimei de vrăjitoare (1679), sau îngroparea tăinuită a unei fete torturate după ce fusese violată şi aruncată în foc

(1685). In 1721, o săteancă din Crupet (Namur) este atrasă la căpătâiul unui copil bolnav pe care, chipurile, ea l-ar fi vrăjit: bătută măr, este agăţată în vatră deasupra unui foc puternic. Parodiile de procese, simulacrele de exorcism, interogatoriile sub tortură – focul vetrei familiale înlocuind la nevoie corzile sau banca justiţiei – violurile, sub pretextul căutării semnului diavolului, pe scurt, tot arsenalul tradiţional a! proceselor, revizuit şi pus în scenă de ţăranii frustraţi de a nu se putea bizui pe judecători cooperanţi şi atenţi.

Această violenţă sătească este legată de practicile denunţate de magistraţii secolelor precedente care pretindeau că luptă, prin urmăriri legale, împotriva unor asemenea abuzuri. Se ştie în ce măsură, oricât de „legală“ ar fi fost, ea nu era cu nimic mai prejos de represiunea populară spontană. Totuşi, nu ne putem împiedica să gândim că în absenţa unui control judiciar – o dată urmăririle judiciare încheiate – violenţa populară reînvie, mereu gata să se dezlănţuie împotriva cutărei sau cutărei femei suspecte. Rolul justiţiei se schimbă: ea devine protectoarea victimelor pe care le prigonea altădată considerându-le vinovate şi reprimă acum pe călăii pe care-i ţinea odinioară de martori credibili. Curtea cu juraţi din secolul al XIX-lea asistă astfel la o defilare de acuzaţi: vinovaţi de tentativa de ucidere a unor bătrâne faimoase ca vrăjitoare. La Moha, în 1826, la Castillon, în 1843, la Aubel, în 1835, sătenii se hotărâseră să-şi ardă vrăjitoarele.

Intervenţia somnambulelor sau a ghicitoarelor în cărţi se află uneori la originea unor tragice neînţelegeri în care victima putea fi primul venit: la Somzée, în 1839, un vraci anunţa că slăbiciunea unui adolescent este provocată de prima persoană care va intra în casă: preotul intră primul şi el va fi luat la bătaie şi aşezat pe plită… In 1882, o ghicitoare în cărţi o denunţa pe Hortense Lecomte de Strépy ca vinovată de vrăjile de care era subjugată o femeie. Incapabilă să desfacă farmecele, nefericita este ea însăşi bătută şi aşezată pe plită, în lipsa rugurilor. Torţionarii ei au fost sever pedepsiţi de tribunalul din Charleroi.

Comentariile cronicilor judiciare care însoţeau relatările proceselor nu sunt lipsite de interes. Ele dovedesc cel mai adesea un foarte adânc dispreţ cu privire la aceste rătăciri dramatice; ultimul vestigiu al obscurantismului celor săraci şi al ignoranţei sătenilor. Privirea celui care „ştie“ nu este niciodată lipsită de ambiguitate. În 1842, judecătoria de pace din Uccle (Bruxelles) este sesizată de o cerere de reparaţie introdusă de o femeie pe nume Min, împotriva unui vecin, Christians, care o acuză că e vrăjitoare. Iată prezentarea care s-a făcut la audiere: „Dacă ar fi să credem pe un locuitor din Isque, pe nume Christians, femeia pe nume Min adăuga profesiei ei de lavandieră pe cea mult mai relevantă, de vrăjitoare. Nu pentru că s-ar duce la

adunările diavolului călare pe mătură; nu, ea ocupă în vrăjitorie un rang mult prea mic pentru a-şi permite să asiste la sabatul înalţilor demnitari din ordinul necromanţilor. Ceea ce face ea e foarte puţin lucru, câteva picături de agiazmă ar putea s-o facă inofensivă: se mărgineşte să îmbolnăvească vaca lui Christians de curbatură, să-i facă farmece copilului acestuia sau să-i ucidă un porc. Aceste vorbe rostite de Christians s-au răspândit printre oamenii din satele aflate la trei leghe roată împrejur, în aşa fel încât Min nu mai poate acum ieşi din casă fără să fie insultată şi violentată; iată de ce a intentat ea o acţiune de daune-interese împotriva celui care-i dăduse brevet de vrăjitoare."

Judecătorul de pace declară acţiunea valabilă pe motivul că „dacă asemenea imputări nu pot constitui o injurie, în gradul nostru de civilizaţie, ea vatămă totuşi reputaţia din pricina credulităţii locuitorilor de la sate". Afacerea se extinde, pentru că Christians face întâmpinare la această decizie. În schimb avocatul lui Min, sprijinindu-se pe o decizie a Curţii de Casaţie din 13 martie 1881, cere confirmarea sentinţei. Pe 6 ianuarie 1843, tribunalul civil din Bruxelles dă dreptate judecătorului de pace din Uccle şi confirmă decizia.

Dar dincolo de tonul condescendent al cronicarului şi al judecătorului de pace, regăsim în acuzaţiile formulate împotriva pretinsei vrăjitoare aceleaşi fapte care ar fi adus străbunelor ei, numai cu un secol mai devreme, rugul… Nu mentalităţile săteşti s-au schimbat, ci justiţia şi legea.

„Vrăjitoarea" nu mai e luată în serios: Elisabeth Scholtz nu are nimic în plus faţă de doamna Min, chiar dacă tribunalul corecţional din Bruxelles a condamnat-o pe cea dintâi la doi ani închisoare pe 9 februarie 1843. Portretul acestei „vrăjitoare" este foarte puţin măgulitor: „Elisabeth Scholtz este o vrăjitoare, dar una foarte puţin interesantă, bătrână şi urâtă, părând să nu-şi fi exersat arta decât pentru a-şi asigura impunitatea altor nelegiuiri." în cârdăşie cu un prestidigitator, ea a început prin a face să dispară bani, iar pentru a-i găsi propunea să se aprindă o lumânare la capătul opus, garnisită cu ace de siguranţă; pentru a readuce un amant muieratic, ea tăia gâtul unui cocoş, al cărui sânge îl culegea; pentru a-1 face să se întoarcă pe un Ulise dispărut în Portugalia de vreo nouă ani, ea a ars la ambele capete o luminare, pe care clienta ei a plătit-o foarte scump. De aici plângerile şi condamnările pentru escrocherie. Cronicarul, nu lipsit de imaginaţie, conchide o dată în plus: „Dacă în acest secol al luminilor, în care capitala Belgiei mai conţine încă cinci nătărăi care se lasă duşi cu preşul de asemenea vicleşuguri, s-ar mai fi ars vrăjitoare, e de crezut că Elisabeth Scholtz ar fi fost arsă pe rug, cu trupul garnisit de ace de siguranţă şi dându-i-se foc la celălalt capăt" *(sic!')*.

Condamnările pe care le primesc asemenea escroci par destul de grele: între doi şi cinci ani de închisoare severă, după nelegiuirile comise. In 1844, un ţăran din Zwevezeele este condamnat la cinci ani de recluziune de către Curtea de juraţi din Flandra occidentală pentru tentativa de ucidere a vecinului său, pe care-l credea vrăjitor. Îl acuza că-i furase bani, recurgând la magia neagră, bani pe care el îi ascunsese în diverse locuri, şi proferase injurii şi ameninţări cu moartea la adresa pretinsului vinovat. In ciuda intervenţiei preotului şi a vicarului care încercaseră să-l convingă că era o eroare, acuzatul persistă în bănuielile lui şi-şi pune ameninţările în practică. Bătut măr, împuns cu o furcă, nefericita victimă scapă cu viaţă, dar rămâne incapabil de muncă, urmare care justifică gravitatea pedepsei. Scenariul acestei afaceri rămâne la nevoie tot cel clasic, în care regăsim mereu aceleaşi ingrediente: banii furaţi, magia neagră invocată pentru pretinsa descoperire de comori, diavolul şi bunul Dumnezeu în persoana preotului şi a vicarului din sat. Când aceştia sunt chemaţi la căpătâiul celui rănit pentru a-i administra ultimele sacramente, ţăranul exclamă: „Aceştia nu erau preoţi, ci diavoli, sub chipul preoţilor, care veneau să-l viziteze pe vrăjitor; Dumnezeu nu putea încăpea în gura vrăjitorului, ci numai diavolii.“ Vrăjitoria, magia şi religia continuau să meargă mână în mână. Recurgerea la preot, la călugărul exorcist precede întotdeauna apelul la justiţie. La Novele, în 1862, o familie de cultivatori cinstiţi îşi vede vitele decimate de boală: la scurt timp moare şi tatăl. Convins că era vorba despre farmece, fiul defunctului făcu apel la un cârmei it desculţ de la o mânăstire din Gând pentru a exorciza ferma. Acesta parcurse staulele, cu un *in-folio* greu în mână, murmurând rugăciuni. Dar după vizita carmelitului, bănuielile căzură asupra unui vecin. Acesta, la rândul lui, recurse şi el la un exorcist pentru a face să înceteze injuriile la care era supus de către tot satul. Nevasta lui era considerată vrăjitoare şi era ameninţată că i se vor scoate maţele. Victimele se adresară atunci tribunalului şi-l citară pe exorcist ca martor. Acesta, din fericire, declară că nu crede în vrăjitorie: „Uite, sunt de douăzeci şi opt de ani preot, şi n-am văzut niciun vrăjitor.“ S-a mulţumit să spună câteva rugăciuni şi să dea câteva recomandări de igienă… Motivaţiile justiţiei insistă încă o dată asupra absurdităţii acuzaţiei, dar invocă tot arsenalul legislativ în vigoare în sprijinul condamnării:

„… In temeiul faptului că acuzaţia de vrăjitorie, oricât de absurdă ar părea ea persoanelor luminate, constituie o adevărată ofensă, pentru că în ochii mulţimii ignorante ea este de natură să-i ştirbească soţiei V. G. Onoarea, reputaţia şi averea;

în temeiul faptului că soţii V. G. Au suferit o vătămare care trebuie reparată…

Din aceste motive, Tribunalul, în virtutea articolelor 471, nr. 11 din Codul Penal, 1388 din Codul Civil, 162 din Codul de Procedură Civilă, 130 şi 131 din decretul regal din 18 iunie 1853,41 şi 42 din legea din 21 martie 1859 etc., condamnă pe inculpaţi la o amendă de cinci franci fiecare; ordonă ca în lipsa banilor aceste amenzi să fie înlocuite pentru fiecare cu două zile de închisoare, cu obligaţia de a plăti suma de douăzeci şi cinci de franci ca despăgubiri părţii civile."

Tribunalul mai ordona, între altele, ca sentinţa să fie afişată în comunele Nevele şi Vynck.

Aceste procese sunt numeroase mai ales între anii 1850 şi 1860; după această perioadă, numai în mod excepţional mai întâlnim ici-colo câteva aluzii, întotdeauna atent prezentate sub dublul lor aspect: absurditatea credinţei populare, condamnarea vrăjitoriei, pe de o parte, dar şi realitatea vătămărilor ocazionate de aceste false acuzaţii, pe de altă parte. Tribunalele precizează clar distincţia, cum s-a întâmplat la Louvain în 1875: „Imputarea publică şi răuvoitoare adusă cuiva că face vrăji şi din acest fapt dorinţa de a-i ucide porcul constituie delict de defăimare, cu toate că faptul imputat este imposibil, căci imputaţia s-a făcut într-o localitate în care credinţa în vrăjitori există."

Temeiurile sentinţei insistă asupra anchetei dispuse în timpul instruirii, care are drept scop verificarea credinţei în vrăjitori, şi reiau definiţiile date de martorii interogaţii „In temeiul faptului că pentru cei care cred vrăjitorii sunt cei care au încheiat un pact cu diavolul pentru a aduce vătămări… In temeiul faptului că în multe localităţi există credinţa în vrăjitori…"

Persistenţă a credinţelor populare, a definiţiilor, a practicilor, a exorcismului, dar şi a neîncrederii justiţiei, a dispreţului cronicarilor judiciari, a tuturor celor care se prezintă drept „spirite luminate în acest secol de civilizaţie" şi care-şi iau distanţa necesară f aţă de credulitatea sătenilor. Linia de demarcaţie pare astfel precis delimitată între spiritul critic şi ignoranţa naivă. Aceste mărturii şi comentariile care le însoţesc dezvăluie mai ales perfecta continuitate cu procesele din vechiul regim; cu aceleaşi acuzaţii din partea sătenilor lezaţi de vrăjitori: un porc vătămat sau o vacă fermecată, un farmec făcut unui copil, o „boală inexplicabilă". Pe scurt, supravieţuirea unui întreg sistem de interpretări, pe care-l găsim în orice epocă şi în toate locurile, din stufărişurile Normandiei până în Camerun.

Într-un articol intitulat „Vrăjitoria şi lăudăroşeniile ei", iezuitul Eric de Rosny scrie: „Vrăjitoria face şi ea parte din sistemele de reglare a tendinţelor ucigaşe ale oamenilor, dar ea este poate cea mai veche dintre toate. Fiecare mare religie poseda câte unul, asemenea ideologiilor, ştiinţelor medicale, dar numărul acestor sisteme nu este nesfârşit." Un studiu comparat al vrăjitoriei, efectuat pe baza

mărturiilor atât din sudul Franţei cât şi din Camerun îi inspiră o analiză în care constantele se repetă. Mai întâi se pune un diagnostic: „nenorocirea care m-a lovit nu este obişnuită“; vine apoi denunţul: chiar numai sugerată, acuzaţia vinovatului este întotdeauna prezentă, întemeiată şi logic argumentată. Sistemul vrăjitoriei este fundamentat pe convingerea că există cineva care nu numai că-ţi vrea răul, dar chiar ţi-l face. Spre deosebire de Jeanne Favret, care pare să excludă existenţa adevăraţilor vrăjitori malefici, dar bănuieşte că nici nu e necesar pentru funcţionarea sistemului, autorul nostru crede că există vrăjitori malefici, în came şi oase, manipulatori ai credinţelor altuia, sau persoane inconştiente de perversitatea lor. Mijloacele de evitare sunt căutate mai întâi în interiorul sistemului, în jurul celui care face parte din el: descântătorul sau exorcistul… Neputinţa instituţiilor, a preoţilor, a judecătorilor sau medicilor, normal somaţi să intervină, nu permite de altfel înlocuirea recurgerii la descântători: aceştia au încă multe zile de trăit, căci se perindă pe acelaşi teren al emoţiilor şi credinţelor. În privinţa clienţilor, în loc să-i scoată dintr-o anumită stare, mai degrabă îi menţin, fie si numai din raţiuni de rentabilitate.

IMPORTANŢA VISULUI SAU GUSTUL CÂŞTIGULUI: CABINETELE URBANE

Somnambulism, hipnotism, chiromanţie, necromanţie, oniromanţie şi alte „manţii“ îşi dispută o clientelă urbană, în timp ce satele continuă să-i solicite pe bătrânii lor demoni. Laicizarea şi anticlericalismul se plătesc! Aici, în oraşe, nu preoţii sau călugării exorcişti sunt intermediarii, ci magii sau clarvăzătoarele care întreabă spiritele sau globurile de cristal pentru a intra în legătură cu lumea de dincolo şi a pronostica viitorul. Sub titlul „Moştenitoarele vrăjitoriei“, Yannick Ripa evocă în *Istoria visului* pe sibilele modeme care primesc în strada Toumon, pe bulevardul Antin, în strada Seine sau pe strada Paradisului… Un întreg program! Publicitatea pe care şi-o fac prin presă le asigură succesul cabinetului lor: consultaţii asupra viitorului, bolilor, viselor, proceselor, căsătoriilor, moştenirilor, evenimentelor celor mai tainice ale trecutului, prezentului şi viitorului… „A prevedea evenimentele viitorului înseamnă a deţine cheia fericirii.“ Concurenţa e dură, dar trebuie să şi dovedeşti că eşti cel mai bun şi că nu trebuie să fii confundat cu ignoranţii, şarlatanii, vulgarii, ghicitorii de noroc.

În Franţa, dezvoltarea spiritismului şi a somnambulismului sub al II-a Republică conduce la o sofisticare a profesiunii: „visătoare dirijate“ sau „clarvăzătoare în somn“, ghicitoarele îşi zic inimitabile sau inegalabile. A nu se confunda cu vrăjitoarele, după cum dovedeşte următorul anunţ publicitar: „Nu vrăjitoare, ci chiar inspirată. Mii de dovezi în sprijinul încrederii.“

Dacă domnişoara Lenormand se prezintă la începutul acestui secol

ca librărească, eticheta de magnetizator sau somnambul face reţetă după 1852. Almanahul comerţului din Paris şi principalele oraşe ale lumii numără treisprezece nume, şapte bărbaţi şi şase femei. Recensământul general al populaţiei din 29 martie 1896, făcut sub egida Ministerului Comerţului, Industriei şi PTT, consacră o rubrică „acrobaţilor, iluzioniştilor, prestidigitatorilor, artiştilor, mimilor, ghicitorilor în cărţi, saltimbancilor, şarlatanilor, gimnaştilor“. Pentru departamentul Senei, 240de persoane, 174 bărbaţi şi 66 femei intră în această categorie „la grămadă“.

Cuplul hipnotizator-somnambul funcţionează pe baza exploatării de către bărbat, magnetizatorul, putând aparţine oricărei clase, a femeii, somnambula, simplă, adesea săracă cu duhul, cel mai adesea aparţinând clasei nevoiaşilor. Anatole France povesteşte istoria unui negustor de lenjerie care se căsătoreşte cu o somnambulă şi parcurge întreaga Franţă cu această sursă de venituri care nu necesită nicio investiţie…

Procesul Mongruel scoate în evidenţă acest fel de practici. Femeia, Rosalie Lefèvre, somnambulă naturală, îşi deschide un cabinet de consultaţie în care pretinde că poate ghici viitorul şi poate vindeca. Soţul ei, Mongruel, devine magnetizator. Un medic veghează alături de ei. Dat în judecată, în urma unor plângeri, pentru exerciţiul ilegal al medicinei şi escrocherie, sunt condamnaţi la treisprezece luni de închisoare şi cinci sute de franci amendă. Ei fac apel şi sunt respinşi; se adresează atunci lui Jules Favre, deputat republican, cunoscut pentru simpatiile lui faţă de magnetism; acesta redactează în apărarea lor un strălucit memoriu, întorcând acuzaţia. Susţinut de cele mai ilustre nume ale baroului parizian, el reuşeşte să convingă în privinţa diferenţei între „ştiinţă“ – magnetism, somnambulism – şi divinaţie. Cazul Mongruel va face de acum regula în jurisprudenţă.

În Belgia, în aceeaşi epocă, o dezbatere opune în Parlament pe partizanii şi adversarii incriminării divinaţiei. În cadrul refacerii Codului Penal, şedinţele din 23 şi 24 aprilie 1861 supun la vot articolul 677 (479 din vechiul cod care va deveni articolul 563 din noul cod din 1867), revizuit astfel: „Vor fi pedepsiţi cu amendă de la cincisprezece la douăzeci şi cinci de franci şi închisoare de la o zi la şapte zile sau la una din aceste două pedepse:

1. Oamenii care îşi fac o meserie din divinaţie, previziuni sau explicarea viselor vor fi arestaţi şi li se vor confisca instrumentele, ustensilele şi costumele care slujesc în exercitarea meseriei de ghicitor, cititor al viitorului sau interpret al viselor…"

Guillery, deputat liberal progresist, cere suprimarea acestui articol pe care-l considera total inutil; dacă escrocheria trebuie pedepsită, explicarea viselor era, după părerea lui, o industrie inocentă. Toată lumea recurge la ea: în timpul sărbătorilor publice, în locurile de

petrecere, vrăjitorii şi ghicitorii de toate felurile citesc destinul, la Bruxelles ca şi la Paris. Dai peste ei în toate balurile, la toate cazinourile. El evocă pe vrăjitorul din parcul Mabille de la Paris, pe care poliţia îl lăsa să funcţioneze. Să facem ca ea, conchide Guillery. Hymans, tot liberal, intervine şi el în dezbatere cu un accent anticlerical: reglementarea şi prigonirea divinaţiei ar constitui o atingere a libertăţii profesiunilor, şi dacă ar fi să pedepsim pe toţi cei care-şi fac o meserie din exploatarea credulităţii publice, unde ar trebui să ne oprim? Se exploatează credulitatea publică la Bursă, în adunările politice şi chiar în biserici! Ghicitorii nu sunt mai vinovaţi decât cei care colportează fragmente din crucea originară sau medalioane binecuvântate la Saint-Hubert… Un ghicitor a dat recent reprezentaţii la seratele particulare cele mai onorabile din capitală, şi chiar la curte, unde a fost invitată elita societăţii bruxelleze şi a Camerei. Acela n-a fost urmărit, pentru că-şi exercita profesia în particular şi pe socoteala înaltei societăţi. Dimpotrivă, veţi aplica pedepse bietului ghicitor de la sate, aceluia care într-un bâlci sau într-o piaţă e pe cale să lezeze într-o proporţie neglijabilă nişte bieţi ţărani care-l ascultă cu atenţie? Ceea ce ar însemna să împingeţi pedeapsa prea departe, iar judecătorii ar ezita s-o aplice.

Există judecători care cred în magnetism, alţii care nu cred, conchide Hymans; unii vor achita, alţii vor condamna. Sunt oameni care cred în miracole şi alţii care nu cred: lăsaţi fiecăruia religia şi credinţa lui, lăsaţi-l să creadă în prevestiri sau să râdă de ele…

Acest discurs perfect liberal, susţinut de anticlericalismul abia mascat al altor intervenţii, nu a convins Camera, care votează articolul cu 37 de voturi contra 22.

Dar chestiunea va reapărea la sfârşitul secolului al XIX-lea, în jurul hipnotismului.

HIPNOTISM, ISTERIE ŞI POSEDARE: CERTITUDINI ALE JUSTIŢIEI, EZITĂRI ALE MEDICINEI

în anul 1887, *Journal des tribunaux* consacră un lung articol pericolelor hipnotismului, această nouă formă de magie sau vrăjitorie, şi conchide necesitatea legiferării privind acest domeniu. În anul următor, Academia regală de medicină din Belgia intervine la rândul ei pentru a cere o lege: „Academia regală de medicină din Belgia, considerând inconvenienţele şi pericolele practicii hipnotice vulgarizate, crede de cuviinţă să solicite legislaţiei dispoziţii privind: 1) Interzicerea reprezentaţiilor publice de hipnotism; 2) Prevenirea şi reprimarea abuzurilor care pot rezulta din practicile hipnotismului.“

Corpul medical este totuşi împărţit cu privire la această chestiune. Dacă unii insistă asupra caracterului inocent şi inofensiv al acestor practici, adică asupra aspectului ştiinţific şi terapeutic, majoritatea

denunţă, dimpotrivă, caracterul public al şedinţelor care exercită asupra mulţimii o influenţă periculoasă şi nefastă: „Este imprudent să arăţi mulţimii cu câtă uşurinţă se poate ajunge la fenomene atât de grave. Nu este potrivit să expui pe cineva blamului tuturor, transformându-l în hoţ, asasin sau falsificator… “ Se insista atât asupra pericolului social cât şi asupra pericolului moral al acestor spectacole puse la dispoziţia mulţimilor ignorante, credule sau rău intenţionate: „Somnambulul şi mai ales somnambula nu-şi aparţine; ea devine *obiectul* hipnotizatorului, *lăsându-şi* în mâinile acestuia *demnitatea, pudoarea, averea şi chiar viaţa*…“ proclamă un raport făcut de un deputat catolic. Trecerea de la masculin la feminin este revelatoare. Somnambula este noua vrăjitoare, lăsată în totalitate la dispoziţia hipnotizatorului, noul diavol. Dar ea era de acum victima, nu vinovată: cel prigonit va fi diavolul. Ceea ce-l îndeamnă realmente pe ministrul Justiţiei, Jules Lejeune, cunoscut ca „promotor“ al apărării sociale în Belgia, să depună un proiect de lege privind represiunea hipnotismului este lupta împotriva unei noi forme de criminalitate deosebit de insidioase al cărei spectru obsedează pe magistraţi şi practicieni: crimele comise sunt ale hipnozei în care responsabilitatea nu poate fi inculcată celui vinovat: „E de mirare că numărul delictelor şi al crimelor comise pe seama hipnotismului nu este mult mai mare; dar lăsaţi această ştiinţă misterioasă să coboare în straturile sociale din care se recrutează de obicei răufăcătorii de toate genurile şi nu veţi întârzia să vedeţi rezultatele sociale: “ Este vorba de a apăra ordinea publică ameninţată: „Ordinea publică este ameninţată prin aplicarea şi vulgarizarea experienţelor hipnotice: suprimarea responsabilităţii în capul celui care acţionează în stare de hipnoză profundă; imposibilitatea aproape absolută de a descoperi voinţa criminală care s-a impus celui hipnotizat; puterea irezistibilă a acestei influenţe – acesta este rezultatul sugestiilor criminale ale unei puteri pe cât de oculte pe atât de dezastruoase.“ Sau: „Cel care ferm şi cu sânge rece a săvârşit un omor sau a otrăvit poate să nu fie decât instrumentul inconştient al crimei. El nu a vrut să ucidă, dar voinţa lui s-a identificat cu o altă voinţă, iar gândul care i-a dirijat acţiunile nu-i aparţinea. Unicul autor al crimei este cel care i-a impus executarea în taină a unei operaţii mentale de care numai el îşi aminteşte.“

Iată deci diavolul revenind ca să inspire, ca altădată vrăjitoarelor, oribile nelegiuiri. Dar aici nu vrăjitoarea, nu somnambula este cea vizată, ci acela care abuzează de ea pentru a o transforma într-un instrument supus voinţei sale perverse şi stăpânirii lui absolute. Discursurile juriştilor de la sfârşitul secolului al XIX-lea se pot suprapune aproape integral peste discursurile strămoşilor de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Dacă se compară ordonanţa lui Filip al II-lea din 1592 împotriva vrăjitoriei şi expunerea de motive ale legii din

30 mai 1892, efectul este tulburător, la aproape trei sute de ani distanţă! Cu diferenţa că vrăjitoarea era altădată considerată vinovată, şi deci responsabilă de crimele pe care le comitea sub influenţa lui Satan, în timp ce somnambula modernă este iresponsabilă, deci o victimă care trebuie protejată.

Miza legii din 30 mai 1892 se înscrie în logica politicii de apărare socială, atât de dragă guvernului catolic din Belgia acelor timpuri: menţinerea ordinii publice prin protejarea celor slabi, mai ales a femeilor şi copiilor, şi reprimarea dură a răufăcătorilor. Iată de ce articolul nr. 1 al legii interzice spectacolul public al unei persoane hipnotizate. El se aplică atât şedinţelor publice cât şi celor private. Legiferarea constituie o noutate care i-a tulburat pe unii, pentru că dispoziţia atingea libertatea individuală prin imixtiunea în viaţa familiilor şi a persoanelor private. Ministrul Justiţiei răspunde acestor obiecţii invocând respectul demnităţii umane şi al moralei. „Dineurile oferite prietenilor de un amfitrion grijuliu să-şi distreze invitaţii după masă, divertismentul pe care-l prezintă prin hipnotizarea a două slujnice din casă, cărora li se sugerează salturi, scălâmbăieli şi ţipete dintre cele mai extravagante, nu este ruşinos şi intolerabil?“ Exemplul lui, spune el, este extras din literatura medicală care relatează acest gen de experienţe, dar ne putem gândi şi la un roman poliţist englez… Acesta este aspectul protector şi moral al legii. Acelaşi articol 2 interzice hipnotizarea tinerilor sub douăzeci şi unu de ani (proiectul prevedea vârsta de optsprezece ani, dar limita a fost stabilită la douăzeci şi unu) şi a nebunilor, acordând derogări doar medicilor în scopuri terapeutice sau de observaţie ştiinţifică.

Umbra lui Charcot planează asupra dezbaterii, orientând-o în multe sensuri, aşa cum era de aşteptat. Negativ, în măsura în care exemplul „spectacolelor“ pe care le oferă la Salpêtrière obligă legislatorul belgian să interzică publicului accesul în clinicile în care se desfăşoară experienţele de hipnotism; numai medicii şi studenţii pot asista. Dar pozitiv, dacă putem spune aşa, în măsura în care Charcot îşi face discipoli şi în care anumiţi medici recunosc valoarea terapeutică a hipnotismului, mai ales în privinţa copiilor „vicioşi“ sau a beţivilor. „Unii laudă hipnotismul medical. Se susţine că se pot obţine efecte binefăcătoare într-un mare număr de boli prin exercitarea terapiei hipnotice. Se spune că în câteva ocazii s-au obţinut efecte surprinzătoare prin această metodă; în afecţiunile nervoase, nevroze şi nevrozism, ca şi în anumite cazuri de contractură, paralizie, dansul lui Saint-Guy, ticuri nervoase, nevralgii şi diverse dureri, nervoase, musculare etc. Se ajunge chiar la pretenţia că se poate obţine prin sugestia în timpul somnului debarasarea omului de obiceiurile proaste, beţie şi altele. In şcoli se va obţine prin această metodă schimbarea copiilor vicioşi şi greu educabili“.

Charcot studiază, între 1878 şi 1884, sub hipnoză, comportamentul istericilor de la Salpêtrière: cazul domnişoarei Blanche este popularizat de Gilles de la Tourette în opera sa despre hipnotismul abordat din punct de vedere medico-legal. Autorul intră în scenă şi povesteşte cum pacienta, adusă în stare de catalepsie, apoi în somnambulism de către el însuşi, i-a promis să otrăvească un intern de la laborator care nu-i plăcea. Trezită, ea şi-a îndeplinit planul… Metodele lui Charcot, violent contestate de cei care-l ridiculizau demonstrând cum el însuşi fusese înşelat de aceste femei care înţeleseseră că o demonstraţie reuşită le aducea o raţie dublă de mâncare, îşi aveau adepţii lor; totuşi, se ştie că Freud făcuse şi el câteva experienţe la Salpêtrière. Ecourile în presa medicală a epocii traduceau aceste ezitări. Dacă unii văd în hipnotism o nouă versiune a diavolului şi a răului absolut – mai ale juriştii aşa îl abordează – alţii descoperă în el preludiile psihanalizei: o nouă formă de vrăjitorie? Ceea ce i-ar da poate dreptate lui Michelet care profetiza la sfârşitul cărţii sale *La Sorcière* (1862): „Medicina, mai ales, constituie adevăratul satanism… Să distrugem toate ştiinţele naturii, Observatorul, Muzeul şi Grădina Plantelor, Şcoala de Medicină, orice bibliotecă modernă. Să ardem legile, codurile… Toate aceste noutăţi vin de la Satan. Niciun progres fără crimele lui…”

Cu mult înaintea acestor dezbateri care pasionează lumea judiciară la sfârşitul secolului al XIX-lea, voga hipnotismului a cuprins întregul corp medical. De la Mesmer (1733-1815), fondator al magnetismului animal pe care-l preia de la Paracelsus (1493-1541), celebru pentru „butoiul“ lui, care aduna tot Parisul în epoca lui Ludovic al XVI-lea, protejat de Marie-Antoinette, care-i constituise „o clinică magnetică“, dar obstrucţionat de Academia de Medicină şi de presă, care-l obligă să se exileze, până la experienţele lui Charcot de la Salpêtrière (1878-1884) şi la Braid, medic scoţian, creator al termenului de hipnoză în 1845, întreaga Europă este traversată de teorii care, cu mare uşurinţă amestecă fluidul, magnetismul, hipnoza animală şi cea umană.

O nouă lectură a posedării diavoleşti, de la procesul vrăjitoarelor din Salem la posedatele din Morzine (1857-1873), pune accentul pe isterie, maladie pur feminină; interpretată ca o dezordine fiziologică, dar mai ales psihică, născută din refularea dorinţelor. Pinel (1798) este unul dintre primii teoreticieni, dar, după el, toată medicina secolului al XIX-lea se divizează în privinţa „cauzelor“ isteriei. Doctorul Foumier, care redactează articolul „femeie“ în *Dicţionarul ştiinţelor medicale,* scrie: „Nu există femeie în societăţile civilizate, îndeosebi în marile oraşe, care să posede condiţiile capabile să o ferească de isterie. Această boală face victime printre toate femeile, de la pubertate până la vârstă la care încetează menstruaţia. Persoanele

cele mai bine constituite în aparenţă, fecioarele, soţiile cele mai caste, văduvele cele mai abstinente, sunt expuse alături de femeile galante sau depravate.“

Considerată, rând pe rând, o epidemie de posedări diavoleşti de ţăranii care reclamă exorcismul sau ca o manifestare de isterie colectivă, fenomenul „posedării“ din Morzine (1857-1873) pare să continue marile procese ale secolului al XVII-lea. Copii şi femei cad în extaz, au viziuni, populaţia reclamă exorcismul întregului sat, dar episcopul refuză. Guvernul decretează o anchetă medicală care transferă „posedatele“ la azilul de alienaţi de la Bassens, în timp ce autorităţile ecleziastice se străduiesc să calmeze tulburările mistice, îndepărtând femeile isterice de la slujbă. După o perioadă de acalmie, epidemia revine cu o forţă şi mai mare: optzeci de femei intră în criză, lovesc şi urlă, îl atacă pe episcopul în turneu de confirmare, îi smulg inelul, calcă în picioare uleiul sfinţit, îl scuipă în obraz. Acesta fuge fără să-şi mai ducă până la capăt exorcismul cerut de localnici. Ca urmare a acestui scandal, mai multe familii îşi internează bolnavele la mânăstirea Saint-Maurice-de-Valais, pentru a fi exorcizate. Această ultimă mare epidemie de „vrăjitoare“ dezvăluie prăpastia care despărţea în secolul al XIX-lea cultura, credinţele, opiniile ţăranilor din acest sătuc din Alpi şi cele ale autorităţilor urbane ecleziastice şi medicale. Două culturi, două viziuni despre lume se înfruntă în jurul acestor nefericite, pradă convulsiilor şi delirurilor mistice din care recenta *Istorie a femeilor din Occident* nu reţine decât revolta împotriva soţilor: „fete şi femei urlă, se răsucesc, înjură, îşi bat soţii şi taţii, beau alcool şi refuză să muncească“.

Vrăjitoria – sau posesiunea diabolică – reconsiderată de medicină devine isterie, cum s-a întâmplat mai târziu la Loudun, isterie reactualizată de Ken Rüssel în cinematografie prin filmul *Diavolii,* o superproducţie contestată, pe care Michel de Certeau o va califica, în 1971, drept „sărbătoare încarcerată“.

VRĂJITORIA RECONSIDERATĂ [5]

Nu se poate evoca vrăjitoria secolului al XIX-lea fără să vorbim de enormul succes literar şi artistic la orice fel de public al acestei teme mereu cercetată de imaginaţia romancierilor, muzicienilor, pictorilor, istoricilor şi juriştilor, fără să mai punem la socoteală poveştile pentru copii.

Gust al misterului, vis fantastic şi în aceeaşi măsură cercetare pasionată a omului şi a instinctelor sale morbide, sau sadism? Dincolo de evocarea proceselor şi a sabatului, să fie oare vorba de o curiozitate ştiinţifică în căutarea explicaţiei comportamentelor iraţionale sau presimţite ca atare, într-o societate care se voia eliberată de apăsarea şi obscurantismul religios, entuziasmată de noul cult al ştiinţei şi

progresului? Sau simpla distracţie a burghezului care frecventează spectacolele de magie şi divinaţie, fără să creadă prea mult, dar curios totuşi să asiste la una din acele reprezentări la care se înghesuie înalta societate? Este un pic din toate, fără îndoială, şi la diverse niveluri, în aspiraţiile diverşilor spectatori vizaţi. Fapt e că acestea sunt tot vechile teme, presupuse medievale, dar reluate în special de procesele secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, dacă nu ne întoarcem până la Antichitatea timpurie sau la misterele Asiei, care furnizează urzeala acestei pestriţe producţii.

A întocmi un inventar al surselor literare şi al operelor artistice care îi reinventează în secolul al XIX-lea pe diavol şi vrăjitoarea lui ar însemna să depăşim cadrul acestui studiu, cu atât mai mult cu cât subiectul a fost deja obiectul a numeroase studii. Dar a desprinde, prin intermediul câtorva surse, privirea aruncată asupra acestui trecut de oamenii secolului al XIX-lea şi a decripta imaginea pe care ne-au transmis-o este chiar scopul istoricului. Am optat deci pentru această cale modestă, fără nicio altă pretenţie decât recitirea reprezentărilor şi a înscenărilor orchestrate de câţiva mari virtuoşi, dar şi de obscuri anonimi ai „vrăjitoriei reconsiderate“.

DIAVOLUL REINVENTAT, VRĂJITOAREA REDESCOPERITĂ

Focul ultimelor ruguri nu se stinsese încă de tot când interesul pentru vrăjitorie, şi în general pentru „lumea ocultă“ a pus din nou stăpânire chiar pe spirite dintre cele mai luminate. Satan, şleahta lui şi tot calabalâcul sulfuros de farmece şi maleficii intră cu mare pompă în domeniul imaginarului artistic. *Diavolul îndrăgostit* de Cazotte, publicat în 1772, este considerat de numeroşi critici ca o etapă importantă în apariţia literaturii fantastice. Satan se înfăţişează eroului, Alvare, sub chipul unei superbe tinere, Biondetta. Aceasta va uza mai mult de farmecele ei decât de puterile „diavoleşti“ pentru a-1 seduce pe Alvare. Intervenţia miraculosului (apariţii diabolice cu cap de cămile sau melci uriaşi) rămâne discretă şi ambiguă: lectorul nu poate preciza dacă Alvare chiar a văzut sau numai a visat. Cazotte este un spirit luminat, care foloseşte subterfugii literare pentru a alcătui o povestire filosofică şi moralistă. Diavolul nu este decât un pretext. Totuşi, asemenea contemporanilor săi, autorul este sensibil la mişcările ocultiste – Iluminismul, printre altele, care traversează Europa în epoca Revoluţiei franceze.

În acelaşi moment, miraculosul satanic atinge apogeul prin romanul negru englez, al cărui reprezentant de frunte, M. G. Lewis, publică în 1795 *The Monk,* povestea unui călugăr scos din făgaşul vieţii religioase şi sedus de Matilda, demnă urmaşă a Biondettei. Dar caracterul diabolic al acestei femei „fatale“ este mult mai bine conturat: ostii făcute bucăţi şi aruncate în foc, apariţia lui Satan într-un cerc magic

trasat cu sângele unei răni pe care ea însăşi şi-a provocat-o, fuga din năvoadele Inchiziţiei, pe scurt, toate ingredientele unei „veritabile“ vrăjitorii, revăzută, corectată de anticlericalismul de la sfârşitul secolului al XVIII-lea.

Această viziune a unui Ev Mediu obscur luminat de flăcările Infernului anunţă producţia romantică a primei jumătăţi a secolului al XIX-lea.

Martor internaţional al acestei pasiuni pentru fantastic şi iraţional, influenţat de romantismul englez şi german, de Dante şi de italieni, pictorul de origine elveţiană, naturalizat englez, Johan Heinrich Füssli (1741 -1825), născut la Zürich şi mort la Londra, se inspiră din Goethe şi Milton, ilustrează operele lui Shakespeare şi textul *Nibelungilor şi* oferă mult spaţiu femeii care apare sub chipul unei magiciene, al unei zâne, al unei fiinţe fantastice. Importanţa acordată visului, refuzul raţionalului îl înfăţişează ca pe un îndepărtat înaintaş al suprarealismului.

Dar când se evocă vrăjitoria în arta acestei epoci, la Goya ne gândim cel mai mult şi se cuvine să-i oferim aici un loc deosebit, cum o vom face cu Michelet pentru literatură. Dacă se înscriu, şi unul şi celălalt, în contextul mişcărilor literare şi al surselor de inspiraţie care grupează majoritatea artiştilor epocii, amândoi transcend subiectul oferind o lectură personală prin geniul şi originalitatea lor.

GOYA SAU ORORILE SFÂRŞITULUI LUMII

Operele lui Francisco de Goya (1746-1828) care aduc în scenă vrăjitoria şi diavolul datează din ultima perioadă a vieţii sale:

Capriciile (1799-1802), *Dezastrele războiului* (1814—1819), *Tablourile negre* (1820-1823) şi *Disparatele* (1820-1823). Inspiraţia sa hrănită de nenorocirile epocii, de ororile războiului, de invazia franceză şi de propriile-i nenorociri, boala, surditatea, hărţuielile Inchiziţiei, dau naştere unei opere emoţionante care provoacă nu râsul, ci oroarea. Ele participă la un spirit critic, cel al Luminilor, care denunţă credinţele depăşite. Tot repertoriul vrăjitoriei apare în *Capricii,* sabatul sau adunările nocturne, vrăjitoare zburând pe mături, scene de iniţiere, figuri demonice, cu aripi de lilieci, lupte între zâne duşmane, sacrificiul copiilor pentru respingătoare ritualuri de vrăjitorie… Comentariile însoţesc aceste imagini violente şi agresive, de exemplu, *A caza de dientes* (La vânătoare de dinţi): „Dinţii celui spânzurat sunt foarte eficienţi pentru farmece; fără acest ingredient nimic nu are valoare. Ce jale că oamenii din popor mai cred în aceste prostii! Sau *Asta se duce acolo:* aici se vede o vrăjitoare călărind în compania unui diavol şchiop. Acest biet diavol de care toată lumea îşi bate joc este mereu folositor la ceva.“ Prima ediţie a *Capriciilor* (1799) este retrasă sub presiunea Inchiziţiei, denunţată în mai multe desene.

Goya întreţinea multiple relaţii cu scriitorii şi intelectualii spanioli adepţi ai spiritului Luminilor şi ai Enciclopediei, care denunţă, asemenea poetului Quintana, „două secole de ignoranţă“. Poetul Moratin, prietenul lui Goya, publicase o relatare a autodafeului vrăjitoarelor din Logrono (1610); scrierile sale se străduiesc să denunţe instituţiile corupte şi credinţele desuete şi unii cred că el ar putea fi autorul comentariilor care însoţesc imaginile lui Goya. Dar această literatură este mai prejos de umorul scrâşnit al pictorului care merge mult mai departe cu denunţurile, înscriindu-se în curentul epocii sale. Julio Caro Baroja vede în el precursorul genial al omului modern, antropolog, psihiatru, psiholog şi sociolog deopotrivă, care transcende analizele pur raţionaliste ale contemporanilor săi pentru a cerceta şi mai adânc, pornind de la propriile lui nelinişti, misterioasele suferinţe psihice ale omului.

Sfârşitul lumii vechi, populate de vrăjitoare hăituite de Biserică şi Inchiziţie, acordul între judecătorii creduli şi preoţii superstiţioşi, anunţat de spiritele luminate ale sfârşitului secolului al XVIII-lea, nu este totuşi gata să se împlinească. După denunţ vine fascinaţia, gustul pitorescului, curiozitatea, exotismul, care-i conduc pe romantici spre căutarea în legende şi folclor, ca şi în istorie, a unei surse de inspiraţie mai puţin dramatice.

EVUL MEDIU REGÂNDIT

Căutarea identităţii naţionale îi împinge pe romantici să scotocească atât în arhive precum şi în legende pentru a-şi descoperi un trecut istoric şi mitic. Aici e furnicarul de vrăjitoare; ele sunt, fireşte, medievale. Poveştile germane culese de fraţii Grimm, mai ales *Poveşti pentru copii şi cămin* (1812), popularizează imaginea vrăjitoarei celei rele, cum erau cele din Albă *ca Zăpada* şi *Hänsel şi Gretel.* În Anglia, sir Walter Scott foloseşte miraculosul cu titlu de ilustraţie a credinţelor populare în romanele sale istorice. George Sand se hrăneşte din legendele din Berry, iar Victor Hugo reinventează în *Ode şi Balade* genul trubaduresc. „Hora sabatului“ (1825), dedicată lui Charles Nodier, evocă la fel de bine legendele populare cu pitici şi monştri ca şi Goya:

Veniţi, nu vă sfiiţi,
Pitici cu picioare căpreşti
Lacomi, buza-n veci nu înţarcă
de sângele negru al morţilor!
Femei ale iadului veniţi, pe întrecute
Daţi pinteni cailor pe deşelate
Zăbala nu vi-i de trebuinţă!

Sub influenţa lui Walter Scott, ale cărui romane istorice se înscriu la fel de bine în tradiţia romanului negru, lansat de Lewis şi Radcliffe la

sfârşitul secolului al XVIII-lea, ca şi în noua preocupare de a descoperi trecutul naţional, romancierii francezi îşi caută şi ei sursele de inspiraţie în istorie. Fenomenul posedării de la Loudun îi oferă lui H. Bonnelier (1825) tema din *Urbain Grandier,* şi tot el publică, în 1834, *Mareşalul de Raiz,* inspirat din istoria lui Gilles de Rais. Succesul romanului *Notre-Dame-de-Paris* (1831) asigură triumful genului. Procesul Esmeraldei, acuzată de vrăjitorie, o prezintă ca pe o victimă a superstiţiilor martorilor şi a obscurantismului judecătorilor care-i impun interogatoriul. Victor Hugo nu face, de altfel, decât să urmeze moda lansată de Lewis sau Merimeé, din care se inspiră. Asemenea Esmeraldei, *Strega* lui E. Fouinet (1832) este o ţigancă, dar bătrână şi urâtă de data aceasta, care se dedă răului din răzbunare împotriva bărbaţilor care o respinseseră.

In anii 1830-1835, gustul publicului pentru marile serii „istorice“, care amestecă periculos sacrul şi diabolicul, se afirmă pretutindeni: în roman ca şi în opera unde libretul şi muzica se combină pentru a produce efectul. *Robert, diavolul* de Meyerbeer (1831), *Simfonia fantastică* a lui Berlioz (1830) şi mai ales a cincea mişcare a sa, *Visul unei nopţi de sabat,* mărturisesc voga modei satanice. Paganini, în turneu la Paris, în 183 L, era comparat cu Satan. Opusul 8, datând din 1813, este de altfel intitulat *Le Streghe* (Vrăjitoarele).

Satanismul se introduce chiar în moda vestimentară, dacă ar fi să credem într-o comedie din 1833: „Rodolphe se prezintă: păr negru zburlit, plete în vânt, barba neagră lungă şi ascuţită, mustăţile lungi în furculiţă, sprâncene negre arcuite de o manieră feroce, pe scurt, înfăţişarea lui Mefistofel.“

Urmându-l pe E. T. A. Hoffmann (1776-1822) şi celebrele sale povestiri, începe să concureze istoria. Supranaturalul trece din domeniul imaginarului pus într-o lume unde frontiera între posibil şi imposibil este de bună voie lăsată imprecisă. Miraculosul intră în existenţa eroului, dar şi în aceea a lectorului şi se colorează în negru. Marii tenori ai genului sunt în Franţa Nodier (1780-1844), Balzac (1799-1850), Mérimée (1803-1870), Nerval (1808-1855) şi Théophile Gautier (1811-1872). Scriitorii sunt legaţi de mişcările oculte în linia lui Cazotte, care va adera la ideile luminiştilor martinişti, adepţi ai unei ştiinţe a reintegrării fiinţelor şi invocării spiritelor, întemeiată, în 1754, de Martinez de Pasqually. Balzac şi Victor Hugo au şi ei contacte cu mişcarea. In *Consuelo,* George Sand aduce vorba despre ocultism, Roza-Cruce şi Cagliostro.

In pictură, belgianul Antoine Wierz (1806-1865) ilustrează acest romantism al „ororii“ prin intermediul unor scene macabre pictate pe pânze de proporţii gigantice. Tema vrăjitoriei nu-l putea lăsa indiferent. Tabloul *Tânără vrăjitoare* are ca subiect pregătirea pentru sabat. O bătrână vrăjitoare îi dă sfaturi, sub privirile, în plan secund,

ale unui grup de călugări vanitoşi care reprezintă probabil pe inchizitori. Unii au văzut aici un denunţ al obscurantismului şi un accent anticlerical în linia lui Goya. Trebuie totuşi să observăm că tânăra vrăjitoare este prezentată cu trăsături deosebit de măgulitoare care, spre deosebire de vrăjitoarele lui Goya, nu inspiră nici oroare, nici repulsie.

In aceeaşi epocă, Eugène Delacroix (1798-1863) este fascinat de personajul lui Mefisto. La întoarcerea dintr-o călătorie la Londra, în 1825, unde asistase la o reprezentaţie cu *Faust,* el realizează şaptesprezece litografii ale lui Mefisto *{Mefisto zburând, Mefisto înfăţişându-se lui Faust,* în 1827, *Faust la sabat (1*828). Impresionat de Shakespeare, el ilustrează vrăjitoarele din *Macbeth* (1825) şi pictează o scenă de sabat (1824).

Dar nu numai romancierii şi pictorii extrag din arsenalul vrăjitoriei materialele inspiraţiei lor, ci şi juriştii şi istoricii, care redescoperă în această primă jumătate a secolului al XIX-lea procesele şi manualele inchizitorilor.

În anul 1833, apar la Aix documentele dosarului părintelui Girard şi al lui Cadière; în 1843, se editează *Istoria proceselor de vrăjitorie de* Soldan, iar în 1854 *The Sorcery,* lucrarea lui Th. Wright. Toate trei sunt citate în bibliografia lui Michelet din *La Sorcière.* În anul 1846, Collin de Plancy publică *Dictionnaire des sciences occultes,* care va servi drept sursă de inspiraţie până în epoca lui Baudelaire.

În Belgia, juriştii care colaborează la *La Belgique judiciaire* se entuziasmează în faţa lucrărilor părintelui Michaelis, a ordonanţelor lui Filip al II-lea şi a proceselor secolului al XVII-lea. Exorcismul Brigittinelor din Lille (1613) inspiră, în 1844, un lung articol al lui Arthur Dinaux, care citează drept surse Arhivele din Nord şi „o carte rară şi ciudată", intitulată *istoria rară şi memorabilă a ceea ce s-a întâmplat în timpul exorcizării a trei fete posedate în ţara Flandrei… Extras din Memoriile lui Nie. Momorenci, ale lui Seb. Michaelis, aduse la lumină de Le Normand, Paris, 1625.* Autorul are grijă să adauge că el a crezut de cuviinţă să suprime detaliile grosiere oferite de părintele Michaelis: „Ele ar fi îngrozit urechile susceptibile ale secolului al XIX-lea." Introducerea la acest articol istoric constă într-un lung rechizitoriu împotriva obscurantismului „acelor zile întunecate", urmat de exaltarea progresului civilizaţiei actuale în care „binefăcătoarea instituţie se face deja simţită, chiar în sate, pe unde nu ne mai e teamă să întâlnim pe drum, la apusul soarelui, pe bătrână ştirbă, cu privirea piezişă sau pe păstorul care pretinde că citeşte în stele." In anul următor, avocatul Gendebien, care pregătea o lucrare cu privire la „Moravurile judiciare ale secolului al XIX-lea", citează un articol privind posedarea care începea cu aceste cuvinte: „Am scris o frumoasă carte având drept titlu: «*Despre diavol în relaţiile sale cu*

vechiul drept criminal»... Să nu râdem de această luptă între puterea judiciară şi puterea infernală."

Onorabilii magistraţi îşi caută toţi sursele de inspiraţie în trecutul naţional: „Vrăjitoria în Flandra", aparţinând unuia dintre ei, se foloseşte de ordonanţele lui Filip al II-lea, publicate recent de arhivistul Gachard. Obiectivul lor explicit este să pună în lumină „curiozităţile" vechiului drept pentru a-i denunţa prostia şi prejudecăţile, profitând, bineînţeles, pentru a lăuda meritele şi progresele dreptului modem. Ei cercetează doctrina juris-consulţilor de altădată, ca Domhouder sau De Ghewiet, editează izvoare constituind o întreagă documentaţie, extrasă din arhive, care vor alimenta lucrările viitoare, fumizând altor curioşi materialul pentru numeroase anecdote publicate sub titlul *Varia* sau *Curiosa.*

Acest curent ştiinţific care pleacă de la descoperirea arhivelor şi care este pasionat de literatura demonologică a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea îi va inspira lui Michelet celebra *La Sorcière* (Vrăjitoarea) (1862). Dar, ca şi pentru Goya, trebuie să-i rezervăm un loc aparte, căci geniul lui Michelet transcende şi el producţia istoricilor timpului său şi se distinge de ea, recentrând tot interesul asupra personajului vrăjitoarei mai degrabă decât asupra judecătorilor săi. Este o redescoperire a femeii, o reabilitare. Diavolul nu va mai fi eroul principal, el va ceda locul vrăjitoarei: putem spune despre această carte că este o operă feministă.

MICHELET LA RĂSCRUCEA DINTRE DOUĂ LUMI

La Sorcière, apărută în anul 1862, se înscrie deci într-o tradiţie care se alimentează atât din viziunea romanticilor cât şi din aceea a folcloriştilor şi erudiţilor. Dacă Michelet o prezintă ca pe o operă de istorie, bine documentată, ea este şi un vis, un roman, o odă închinată femeii, după cum s-a spus, o reabilitare a aceleia pe care n-a iubit-o nimeni şi a agresat-o toată lumea. Epopeea Ioanei d'Arc, în tomul V al *Istoriei Franţei* (1841), ne informează că „salvatorul Franţei trebuia să fie o femeie", sanctificată de popor, excomunicată de Biserică, arsă pe rug ca o vrăjitoare. *Femeile Revoluţiei* (1854) exaltă rolul acestora în vremurile eroice ale Republicii. Părăsind pentru un timp *Istoria Franţei,* ale cărei prime şase volume le recitise, Michelet vede, ca într-o iluminare, tragedia femeii, a *Vrăjitoarei,* respectată şi în acelaşi timp persecutată. Intrând în subiect şi amintindu-şi de oribila literatură care i-a trecut prin mâini, îşi urmează inspiraţia care-l va duce până la originile medievale ale tragediei. Pe 22 decembrie 1 861, planul este descoperit: „Această transformare, de la imaginar la milă, la tandreţe, în sfârşit la reabilitarea vrăjitoarei antice mi-a plăcut foarte mult, mi-a înduioşat inima. Subiectul meu reintră în umanitate, hrănit la sânul femeii."

Luat de elanul emoţiei sale, începe să-şi redacteze povestirea pe 18 ianuarie 1862, şi n-o părăseşte decât când este aproape terminată, pe 27… în februarie şi martie o completează. În două luni a fost gata. Dificultăţile s-au ivit din partea editorilor: pe 6 noiembrie, el a primit primul exemplar din *La sorcière,* dar editorului său, Hachette, i s-a făcut frică şi nu a îndrăznit să scoată cartea la vânzare. Michelet se adresează atunci lui Hetzel, dar cartea este ameninţată să fie oprită… în sfârşit, Michelet negociază cu editorul bruxellez al *Mizerabililor,* Lacroix, care difuzează o nouă ediţie în ianuarie 1863 la Bruxelles şi în februarie la Paris. Se va epuiza în câteva zile. Succesul este un adevărat scandal. Prietenii sunt decepţionaţi şi indignaţi: „carte de lupanar“, „un roman prost fără invenţie, fără adevăr, fără interes“, bun doar pentru a aţâţa desfrâul… Michelet se apără: el voise să fie istoric, nu romancier. „Dintre toate cărţile pe care le-am publicat, aceasta mi s-a părut inatacabilă. Ea nu datorează nimic faptului divers sau pătimaş. Ea s-a născut din arhivele judiciare.“ Şi tocmai aici este problema! Sau, mai degrabă, ceea ce distinge pe istoricul romantic al secolului al XIX-lea de lecturile propuse de savanţii contemporani. Mai aproape de Victor Hugo, el se întâlneşte cu acesta în anticlericalismul care-l face să-i urască pe preoţi, Inchiziţia şi pe iezuiţi. Dar scandalul stârnit de Michelet ţinea mai ales de faptul că el alesese să ia partea vrăjitoarei, că făcuse din ea „o revoltată“ şi în acelaşi timp o victimă, şi poate de faptul că voise s-o reabiliteze într-o epocă în care imaginea ei dispăruse în spatele diavolului, fusese înlocuită cu aceea a diavolului. A face din ea eroina unei cărţi în timp ce alţi autori nu-i acordau decât un rol secundar, a ţi se face milă de ea, a „o înţelege“, dacă nu chiar a o admira, când pretutindeni era dispreţuită, batjocorită, luată peste picior – toate acestea nu puteau fi bine primite. Un punct comun exista totuşi între el şi contemporanii lui: rolul acordat Bisericii, mitul Inchiziţiei prezent în permanenţă, mereu vinovat pentru aceste procese: „Trebuie să credem în manualele inchizitorilor, în atâtea lucruri în care ei se acuză singuri.“ Dar Michelet nu se opreşte la Evul Mediu, el ia în consideraţie şi secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, când „Satan devine ecleziast“ şi se strecoară în hainele preoţeşti ale confesorului, ultima mistificare. Biserica este ea însăşi coruptă! Satan triumfă în clipa în care vrăjitoarea îşi dă duhul. „Un lucru foarte demn de atenţie este că Biserica, duşmana lui Satan, departe de a-1 învinge, îi dublează victoria… Scopul cărţii mele nu era o istorie a vrăjitoriei, ci o formulă simplă şi puternică a vieţii vrăjitoarei pe care savanţii dinaintea mea au obscurizat-o prin chiar ştiinţa şi excesul detaliilor. Forţa mea vine din aceea că n-am pornit de la diavol, de la o entitate fără consistenţă, ci de la o realitate vie, *Vrăjitoarea,* realitate caldă şi fecundă. Biserica nu avea decât demoni. Ea nu ajungea până la Satan. Acesta este visul *Vrăjitoarei.* Am încercat

să rezum biografia ei de o mie de ani…“

Ceea ce-l distinge pe Michelet de predecesorii şi contemporanii săi, alcătuindu-i originalitatea şi geniul – ceea ce criticii nu i-au iertat – este faptul că numai el îşi alesese ca eroină o vrăjitoare. Dacă deschidem un dicţionar de opere la cuvântul vrăjitoare, lucrarea sa este singurul titlu care figurează la această rubrică, în timp ce diavolul, care hotărât triumfă pretutindeni, face reţetă.

Michelet apare astfel la răspântia a două lumi, ca ultimul reprezentant al romanticilor. Această mişcare începuse să se estompeze, făcând astfel loc altor modele literare şi artistice, prezente deja în anii ’30 ai secolului al XIX-lea, cum ar fi fantasticul, evoluând în acelaşi timp cu experienţele „ştiinţifice“ privind hipnotismul şi isteria, spre o interiorizare mai profundă, care se desparte de istoria colectivă, de cultura populară şi de folclor pentru a se apropia de destinele individuale.

DE LA FANTASTIC LA SIMBOLISM

Istoricii literaturii situează sfârşitul romantismului între anii 1845 – 1861. Aceasta este părerea lui M. Milner, în capitolul pe care-l consacră „Revenirii satanismului în ultimele generaţii romantice“, aceea a lui Flaubert şi Baudelaire, un alt Nerval şi un alt Victor Hugo. Într-un articol intitulat „Cotitura romantică“ (1850-1870), în care analizează *Sfârşitul lui Satan* de Victor Hugo, P. Zumthor plasează şi el ruptura care se produce în opera autorului şi a contemporanilor săi în jurul anului 1848.

Se încheia o epocă de optimism şi dispărea acel demon de bâlci care a amuzat lumea în anii ’30. Era acesta sfârşitul lui Satan, profetizat de Vigny, Nerval sau Balzac şi pus în scenă de Victor Hugo (1854-1860)?

După 1850, spiritismul se răspândeşte în Franţa, importat din Statele Unite, via Anglia (Andrew Jackson Davies, *Relations with Spirits,* 1848). El va fi difuzat de Allan Kardec *(Cartea spiritelor* şi *Cartea mediumurilor)* care va publica şi *Revue spirite.* Théophile Gautier, care asistase la şedinţele meselor turnante în salonul doamnei de Girardin fără prea multă convingere, ilustrează această nouă tendinţă într-o nuvelă fantastică, intitulată *Spirite* (1866). Începând din 1853, o „epidemie“ a meselor turnante bântuie Franţa. Victor Hugo este una din primele victime. Toată presa se pasionează de acest subiect, de la *Gazette de France* până la Revue *médicale* şi *Presse médicale. L’Univers* relatează despre un proces de posedare la Rielles-Eaux. Spiritele se manifestă şi în 1855, în apropierea de Bourmont, în Haute-Mame, şi în 1858 la Montifault, în apropiere de Levroux, în Indre, precum şi la Dole, în Jura. Toate aceste întâmplări sunt contemporane cu scandalul posedării din Morzine, evocat mai sus. Începând din 1860, ceva se schimbă în istoria diavolului: frontierele

între real şi fantastic devin incerte. Victor Hugo şi Baudelaire participă, fiecare în felul lui, la această nouă nelinişte.

Dacă tema inaugurată de Nerval şi Nodier şi ilustrată de Balzac la începutul secolului continuă cu generaţia următoare prin Lautréamont (1846-1870), Villiers de L'Isle Adam (1838-1889), Maupassant (1850-1893) şi, în sfârşit, prin Baudelaire, care traduce *Povestirile extraordinare* ale lui Edgar Poe (1809-1849), moda hipnotismului şi a isteriei, precum şi experienţele medicale privind isteria îi fac pe scriitorii de după 1850 să evolueze de la o imaginaţie colorată de ocultism la analiza psihologică şi patologică a personajelor.

Locul lui Baudelaire se dovedeşte încă o dată, asemenea celui al lui Goya sau Michelet, cu totul special: „Originalitatea lui Satan în opera lui Baudelaire constă în faptul că el nu este propriu-zis un personaj, în sensul unei persoane acţionând într-o operă dramatică sau literară" (F. Porche). Demonul nu-i este ceva exterior, ci pluteşte în jurul lui, se află în interiorul lui:

„Neobosit, alăturea de mine, se foieşte Diavolul;
Pluteşte în jurul meu ca un abur insesizabil;
Îl înghit şi simt că-mi arde plămânul
Umplându-l de o dorinţă eternă şi vinovată."

Mulţi dintre duşmanii săi au văzut în satanismul lui Baudelaire o poză lipsită de sinceritate, precum Vallès, care-şi bătea joc de aceşti „biblişti de sacristie sau de cabaret care-şi impun osteneala de a cânta, binecuvânta sau adora pe Satan, un drăcuşor demodat, sfârşit". Baudelaire s-a hrănit din toată literatura înaintaşilor săi, datorându-i foarte mult lui Michelet. Dar demonii care traversează *Florile Răului* nu au nimic medieval, nici pitoresc în ei. *Litaniile lui Satan* aparţin unui curent blasfemiator a cărui formă litanică i-a fost inspirată lui Baudelaire de o posedată flamandă, Marie de Sains, a cărei istorie este povestită de Garinet, autorul unei *Istorii a magiei în Franţa* (1818) sau poate de *Litaniile Sabatului,* reluate de Collin de Plancy în *Dicţionarul ştiinţelor oculte* (1846).

În *Notes nouvelles sur Edgar Poe,* Baudelaire insistă asupra dimensiunii diabolice a naturii umane: „Fără această dimensiune primordială, o mulţime de acte umane ar rămâne neexplicate, inexplicabile. Aceste fapte nu sunt atractive decât pentru că sunt rele, periculoase; ele posedă atracţia abisului. Această forţă primitivă, irezistibilă este perversitatea naturală." Nu suntem departe de discursul criminologilor din *L'Homme criminel* de Lombroso (1875) sau de temerile legislatorului belgian din 1892 privind represiunea hipnotismului…

De la *Paradisurile artificiale* la perversitatea naturală, Baudelaire redesenează o imagine a răului care alimentează la rândul ei pictura timpului său. Admirator şi prieten al lui Baudelaire, pictorul belgian

Félicien Rops (1833-1898), stabilit la Paris, ilustrează autori simbolişti la modă: Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle Adam, Baudelaire, fireşte, ceea ce i-a adus un mare succes în Franţa. Rops este un epicureic care nu crede nici în Dumnezeu, nici în diavol; el rămâne departe de climatul mistic impregnat în artiştii simbolişti, aparţinând mai ales unei alte generaţii de pictori belgieni, cum sunt Jean Delville (1867-1953) şi Fernand Khnopff (1858-1921), care se întorc, dimpotrivă, spre misticismul cultivat în saloanele rozacruciene şi scrierile lui Sir Péladan (1850-1915), mag catolic, fondator al ordinului cabalistic Roza-Cruce la Paris în 1888. Esenţialul operei lui Rops are drept temă moartea, femeia şi diavolul. Pentru el „bărbatul este posedat de femeie, iar femeia de diavol". Iniţierea diabolică îi furnizează un minunat pretext pentru a exalta trupul femeii într-un climat senzual şi erotic. *Diabolicele* (1874) ilustrează culegerea lui Barbey d'Aurevilly: fiecare desen prezintă o eroină, toate criminale, toate vrăjitoare religioase, gata să devoreze bărbatul. In *Satanice* (1882), prima planşă, *Satan semănând neghina,* după o pânză pictată în 1867, are alura unei parabole; a doua, *Răpirea,* prezintă o tânără vrăjitoare făcând amor cu diavolul de-a îndoaselea, insistă asupra plăcerii sexuale şi a eliberării de fantasmele evocate de Michelet în La *Sorcière.* Şi tot ca la Michelet, caracterul blasfemiator al acestor opere constă în faptul că femeia, departe de a fi o victimă, este cea care îl înşală pe cel care o posedă.

Satanismul lui Rops trebuie abordat ca o provocare aruncată spiritului burghez, o voinţă de a împinge la extrem o libertate încălcând convenienţele. Pictată la patru ani după apariţia romanului lui Flaubert, *Ispita sfântului Anton* (1878), marchează triumful femeii: opera provoacă comentariul lui Freud: „Artistul a figurat cazul tipic de refulare a sfinţilor şi penitenţilor. Un călugăr ascet a alungat – fără nicio îndoială — ispitele lumii la picioarele crucii pe care a fost răstignit Mântuitorul. Iată cum se prăbuşeşte crucea ca o umbră, iar în locul ei, ca un interpret al ei, se înalţă radioasă imaginea femeii superbe şi goale, în aceeaşi poziţie a crucifixului." Vrăjitoarea şi Satan, reconsideraţi de Michelet, Baudelaire şi Rops constituie revanşa secolului al XIX-lea asupra intoleranţei şi misoginiei secolului al XVII-lea.

IMAGINI ŞI CAPCANE ALE DIAVOLULUI

De la Goya la Rops, de la Cazotte la Baudelaire, trecând prin Michelet, imaginea diavolului şi a vrăjitoarei s-a transformat de-a lungul secolului al XIX-lea, recompusă printr-o serie de oglinzi deformatoare.

Spiritul Luminilor, care-l însufleţea pe Goya, supravieţuieşte la juriştii de dinainte de anul 1850 care denunţă obscurantismul

poporului, al magistraţilor şi al Bisericii. O parte a acestei moşteniri subzistă la Hugo şi Michelet, care-i criticau pe judecătorii şi ecleziaştii de orice natură, de la Claude Frolo la părintele Girard, în acelaşi anticlericalism afişat şi de parlamentarii belgieni, care se împotrivesc unei legislaţii opresive a divinaţiei sau hipnotismului. A crede în diavol, în strigoi sau a interpreta visele este totuna cu a crede în Dumnezeu şi în miracole… Dar ceea ce-i distinge pe romantici de sceptici este faptul că primii, după ce zugrăviseră ororile comise de Biserică sau în numele ei, luau apărarea trup şi suflet victimelor acesteia. In timp ce ultimii râdeau în discursurile lor de prostia şi ignoranţa bieţilor oameni. In practica tribunalelor totuşi, vrăjitoarea apărea ca o victimă ce trebuie protejată de răutatea vecinilor ei.

Moralizarea societăţii prin dreptate şi justiţie trece prin încriminarea magilor şi ghicitorilor. La sfârşitul secolului al XIX-lea, teama de crimă şi de impunitate duce la prigoana magnetizatorilor şi a somnambulilor până la interdicţia de a se produce în public, chiar în saloanele private…

Acesta este discursul legii, dar care este realitatea prigoanei?

Procesele intentate „vrăjitorilor“, şarlatanilor şi vracilor înainte de 1850 se transformau pe nesimţite în prigoana împotriva impostorilor, altfel mult mai periculoşi, sau cel puţin consideraţi, ca atare de unii moralişti. Pericolul nu se mai află la sate, ci în spitale şi în saloane, acolo unde înalta societate se deda unor ruşinoase şi periculoase experimente. Umbra lui Mesmer, apoi cea a lui Charcot planează peste ei; nici doctorul Freud nu este departe de aceştia. Ruptura se produce în jurul anului 1850: ultimele procese de vrăjitorie împotriva sătenilor „arieraţi“ şi „creduli“ nu depăşesc această dată în cronicile judiciare; epidemia posedării, care bântuie în estul Franţei în acei ani, apare ca o ultimă răsuflare a satanismului sau, conform celor care o cercetează, ca un nou fenomen clinic demn de un larg interes ştiinţific.

Ştiinţa preia ştafeta magiei: curând medicul, psihiatrul, devin vrăjitori. Preotul este definitiv învins ca „empiric“. Biserica tace sau o ia la goană ca episcopul de la Morzine.

Vrăjitoria devine masculină, femeile încetează să mai fie actriţe, ele nu mai sunt decât cumetrele trase pe sfoară, victime ale unor noi diavoli, poate mai de temut, pentru că sunt împodobiţi cu titlurile ştiinţei. Diavolul, răul, vrăjitorul sunt întruchipaţi de bărbat, cel care provoacă, magnetizator sau hipnotizator, cel care descântă, medic sau psihiatru.

Să vedem! Femeia nu şi-a spus ultimul cuvânt. Şi Michelet comite eroarea: dacă până la urmă vrăjitoarea are dreptate? Într-un strigăt general, se protestează ca şi pentru Baudelaire sau Rops, care-l citiseră pe Michelet… Şi revanşa femeii izbucneşte în *Ispita sfântului Anton*. Dar răzbunarea este ambiguă: cine este înşelat? Victimă şi rebelă,

înger şi demon, femeia, vrăjitoarea, rămâne un obiect de scandal din pricina eternei ei alianţe cu diavolul.

Este legitim să îndrăznim o asemenea interpretare globală? N-ar fi mai bine să distingem mai întâi între imaginaţie şi reprezentările artistului sau ale istoricului, între aducerea pe scenă a unui trecut reinterpretat în lumina neliniştilor sau modelor timpului şi veritabilele realităţi ale timpului? Istoricul, în mod fatal, din pricina izvoarelor pe care le cercetează, lucrează cu reprezentări: acelea ale magistratului, medicilor sau artiştilor. Dacă diavolul, mai mult decât vrăjitoarea până la urmă, i-a bântuit pe romancierii, muzicienii şi pictorii secolului al XIX-lea, acest demon n-a fost întotdeauna acelaşi. Moda satanică a anilor 1830 pune în scenă un diavol de bâlci care nu mai sperie pe nimeni, în timp ce răul care-i invadează pe ultimii romantici devine metafizic şi coincide cu sfârşitul lui Satan. Demonul care-l obsedează pe Baudelaire nu mai este demonul îndrăgostit al lui Cazotte şi al discipolilor săi.

Ideile şi modelele nu se supun unei cronologii precise: ele vin şi trec, întârzie sau se estompează pentru a apărea sub alte forme, plecând mereu de la aceleaşi modele. Căci împrumuturile în acest domeniu, mai mult decât în altele, sunt multiple. Istoricii literaturii au urmărit aceste filiaţii până la ultimele lor tainiţe. Câteva mari genii transcend modelele oferind o viziune mai personală şi mai dramatică, mai viguroasă şi, din acest motiv, mai „credibilă“, chiar dacă se hrăneşte din aceleaşi surse. Dar violenţa imaginilor lor provoacă întotdeauna scandalul. Fie că este vorba de Goya, hăituit de Inchiziţie, de Michelet, dispreţuit şi luat în râs de critică, de Baudelaire sau Rops, consideraţi ei înşişi nişte demoni şi puşi la index de societatea foarte înţeleaptă, toţi sunt blestemaţi pentru a-i fi frecventat prea mult pe diavoli şi vrăjitoare. Blasfemia continuă să deranjeze, misterul continuă să fascineze şi să neliniştească. Diavolul nu se lasă chiar atât de uşor îmblânzit.

Accidente, boli, eşecuri şi morţi, tot atâtea chipuri sub care revine nenorocirea în viaţa celui vrăjit, nu se petrec din vina nici a hazardului, nici a destinului. Toate provin dintr-o cauză personală: gelozia, invidia, răutatea, imoralitatea omului numit sortitor, vrăjitor, descântător, după tehnicile utilizate. O criză a vrăjitoriei este un veritabil război ale cărui arme sunt „forţele magice“ ale celor care leagă şi dezleagă sorţii şi al căror obiectiv este moartea biologică sau socială a celui sorocit. Fie că este vorba de chestiuni de inimă (soţ, afemeiat, divorţ), de concurenţă între comercianţi sau artişti, de promovare socială în interiorul unor întreprinderi sau de administrare a unei averi funciare în mediul agricol, pretutindeni recurgerea la vrăjitorie pune în joc aceeaşi logică de funcţionare. Vrăjitorul atacă potenţialul bioenergetic (forţa vitală de reproducere şi de fertilitate) al celui vrăjit pentru a impune spaţiului său vital necesar energia debordantă, adică incontrolabilă a voinţei lui.

Ca să încercăm o analiză, am făcut adesea referiri la lumea rurală, pentru că etnologia domeniului european, supus efectelor modei, a început cercetările şi le-a oprit la societăţile rurale. Totuşi, ea a ştiut să degaje caracteristicile importante ale scenariului vrăjitoresc pe care, în modalităţi sociologice diferite, le găsim neschimbate în mediul urban, pe străzile comerciale, în întreprinderile industriale şi în birourile administrative.

VRĂJITORIA: O VALOARE A „EXTREMEI“?

La rubrica „Serviciu prietenesc“, revista *Rustica* (nr. 795, martie 1985), consacrată patrimoniului rural, între micile anunţuri care cer diverse informaţii, se poate citi această sfioasă cerere: „795 – 1/An – De mai mulţi ani, sunt victima unor farmece, dar de un an încoace este un dezastru: patru luni într-o maşină, o lună în caravană, trei luni într-o barcă, fără lucru, fără casă, fără prieteni, singură cu câinii mei. Cine m-ar putea dezlega? (Doamna G. M., 69, Décines) “.

Anunţul este remarcabil din cel puţin trei motive. Prin prezenţa lui într-o revistă cu totul străină domeniului paraştiinţelor, el dovedeşte că vrăjitoria nu este un mod de gândire rezervat câtorva ţărani întârziaţi într-un fund de provincie, şi nici adepţilor ştiinţelor oculte, care dispun de reţele speciale pentru acest tip de mesaj.

Prin ariditatea matematică a înşiruirii nenorocirilor, el ne transmite suferinţa şi neputinţa tragediei în care trăieşte orice victimă a farmecelor. Fiecare dintre ele retrasează mereu viaţa acestei femei. O progresie o izolează de societate („fără casă, fără lucru“) şi apoi o desparte de anturajul ei cotidian („fără prieteni“), pentru a o reduce la coabitarea cu animalele. Aceasta nu este o promiscuitate degradantă.

Trăirea este mai puternică: ea o simte perfect ca pe ultima legătură care o ţine în realitatea socială, protejând-o de ultima nenorocire.

In sfârşit, caracterul general al apelului surprinde lectorul care s-ar putea aştepta la o cerere mai mult de ordin tehnic, a cărei precizie ar corespunde progresiei metodice a nenorocirilor. Într-adevăr, această femeie nu caută un specialist (exorcist, preot sau descântător), ci, înainte de toate, o persoană care ştie ce înseamnă a face farmece. A găsi măcar un interlocutor înseamnă deja, crede ea, a întoarce în avantajul ei sensul progresiei nefericirii. Atunci, în singurătatea urbanizată a acestei margini a oraşului Lyon, recurgerea la micul anunţ este mijlocul cel mai eficace pentru a-şi semnala nefericirea.

Excluzând de două ori orice altă situaţie, în afară de farmece, acest text serveşte de exemplu pentru a caracteriza opinia foarte răspândită a presei la mijlocul anilor *'60*.

Se simte oare autoarea „reprezentată de o figurină de ceară sau de lut (altădată numită *volt* sau *vaut)* căreia i se aplică, vizând persoana reprezentată, efectul magic al invocaţiilor rostite în faţa figurinei sau al suferinţelor care i se provoacă acesteia“ *(Grand Robert de la langue française)?* Nimic mai puţin sigur. Avem mai degrabă sentimentul că ea se referă la o vrajă dirijată nu atât de o persoană particulară (vrăjitor sau persoană folosindu-se de un asemenea practician) cât la forţele înseşi ale dezastrului care emană din societate.

Şi, admiţând chiar că recunoaşte o situaţie clasică de fermecare, ea n-o pomeneşte nici în anunţ, nici în cererea ei. Din spatele cuvintelor nu se iveşte urzeala nefericirii, aceea pe care istoricii vrăjitoriei o raportează, în mod obişnuit, la exemplul unui „proces dintr-o altă epocă“, judecat la Bonneville (Haute-Savoie) în 1894. Laurent trăia cu fratele său Gilles, cumnata şi nepoata lui pe domeniul agricol familial. Ei intraseră în conflict cu un vecin în privinţa delimitărilor proprietăţii lor, mărginită de un copac ale cărui fructe cad întotdeauna acolo unde nu trebuie. În trecut, înfruntarea se amestecase cu vrăjitoria pentru că ei procedaseră de mai multe ori la exorcizarea casei (pete vătămătoare pe pereţi, zgomote nocturne de cazma în curte), mai ales cu ajutorul unor capucini aparţinând unei comunităţi elveţiene, reputaţi pentru puterea lor. Gilles se hotărăşte să doboare copacul provocator de conflicte, dar vecinul se opune, prevestindu-i: „dacă te atingi de prun, se va întâmpla o nenorocire.“ Cincisprezece zile mai târziu, Gilles moare zdrobit sub un brad. Laurent, interpretând acest accident în termenii vrăjitoriei, nu vede în cele din urmă decât o soluţie realistă: „să tragă asupra «vrăjitorului» pentru a destrăma «farmecele» pe care acesta i le făcuse.“

În Franţa, un anumit număr de procese „diabolice“ au relansat, pe la mijlocul anilor ' 80, interesul mass media pentru acest subiect.

La Aude, în noiembrie 1983, conform cotidianului *Libération,* „un

cuplu drăguţ bucătărea drăceşte un cadavru“. Pentru a rupe vraja practicată de o rudă apropiată care le voia răul, o familie de meseriaşi, ajutată de un amator de ezoterisme, dezhumaseră cadavrul unui mort recent îngropat, întrebuinţând o parte a corpului pentru prepararea unui talisman de descântec pe care jurnaliştii increduli s-au grăbit să-l reproducă sub forma unei reţete culinare: „A se amesteca în sângele unei oi sacrificate o parte din maţe şi o parte din excremente. A se adăuga apoi resturi umane, rămăşiţe de carne şi oase, nu prea uscate, aparţinând unui mort din anul în curs. Se luminează totul cu o lumânare de ceară sfinţită. Acestui unguent macabru i se adaugă efigia vrăjitorului; sinistrul farmec va dispărea de îndată ce talismanul va fi supus vederii acestuia.“ Afacerea a făcut multă vâlvă atât prin imaginea de „bucătărie infernală“ cât şi prin faptul că ea survenea, pe parcursul a doi ani şi în aceeaşi regiune, după uciderea rituală (?) a unui preot exorcist din Montpellier (1981) şi decesul unui copil din Marseillette, probabil în urma unei şedinţe de magie neagră (1983).

In mod deosebit, farmecele făcute unei familii de agricultori, în aprilie 1985, atrag în Masivul central o echipă de televiziune (FR3) şi una de radio (France inter), jurnalişti de la *Le Monde, Point, Dauphiné libéré* şi exorcişti, precum magul din Marsac, Jean Couronné. Titrând: „Acele diavolului în ţinutul muntos Gaspard“, cotidianul rhonalpin *Le Dauphiné libéré* rezumă abil opiniile tuturor confraţilor. Anturajul folcloristului Henri Pourrai plasa din capul locului afacerea în domeniul romanescului, fixându-i originea în secolul al IX-lea. Şi totuşi, acele sunt cele care-i conferă un aspect pitoresc. Mii de ace se găsesc peste tot; ciucure în intestinele fiecăreia din cele opt vaci moarte una după alta; pachete întregi în paturile casei; pumni de ace înfipte în obiectele casei, ca şi în trupul unei Fecioare adusă dintr-un pelerinaj conjurator la San Damiano (Italia). Acele mişună prin toată casa şi ard dacă sunt aruncate în foc. Originea acestor farmece? „Gelozia“, ne încredinţează lunarul *Géo* care a reluat ancheta în septembrie 1989: „Vecina este o verişoară car£ jinduieşte după pământul lui Juquel (cinci hectare). Ea ar vrea să-şi însoare fiul cu Jeanine (fiica unică a familiei vrăjite) “. Afacerea dura deja de vreo zece ani şi pare să continue şi astăzi.

Ancheta jurnalistică, oricât de scrupuloasă ar fi, rămâne mereu obnubilată de căutarea „trucului“ care să dezvăluie subterfugiul, fie el de ordin psihologic, tehnic sau de amândouă. Căci trebuie să existe unul, fără îndoială, pentru a face povestea acceptabilă şi pentru a garanta lectorilor că jurnalistul nu s-a lăsat tras pe sfoară.

Astfel, în privinţa acelor diavolului, cei doi anchetatori de la *Géo* îşi construiesc articolul pe descoperirea acestei probe. Acele proveneau de la o fabrică de jucării dezafectată şi fuseseră tăiate cu cleştele pentru ca animalele să le poată înghiţi mai uşor. Reintroducând

răutatea omului, ei banalizează istoria într-o sordidă afacere de confruntări pentru moştenire: vraja este redusă la o luptă pentru supravieţuire a ţăranilor. Dar, în felul acesta, fenomenul devine abordabil, căci este relatat cu distanţa necesară rezonabilităţii, caracteristică clasei de mijloc care constituie cititorii acestei reviste.

Şi toată panorama acestei „Franţe răpuse de puterea spiritelor", vrăjitori, vraci. Şi magi, pe care ei o descriu, nu pare să ofere alt interes intelectual decât acela de a dovedi că această probă este irefutabilă. Concluzia e la fel de meschină pe cât e de plată informaţia, căci dezvăluirea îşi epuizează imediat sensul. Cei doi autori nu ştiu ce să mai scoată din ea, dacă nu s-o asorteze cu comentarii sărace precum: „Mizeria este singura vinovată", să asimileze practicile vrăjilor unor „farse monstruoase" sau, în sfârşit, să conceadă cu indulgenţă că până la urmă sfaturile magului Marsac, „conjugate cu rugăciunea, hipnoza şi tandreţea… fac bine".

O dată cu acest mic anunţ, am văzut că privirea victimei, ca şi aceea a publicului şi a mass media pare să se fi modificat de vreo zece ani încoace. Toţi ar fi înclinaţi să interpreteze aceste situaţii în termenii vrăjii mai degrabă decât în termenii făcătorului de farmece. De prin anii 1984-1986, figura celui din urmă s-a îndepărtat atât de rubricile de fapte diverse cât şi de dosarele de anchetă ale revistelor şi jurnalelor. O dată cu ea, s-a uitat de medicina naturistă, de vracii satelor şi de ritualurile terapeutice de tot felul, după ce toate fuseseră redescoperite în deceniul neoruralist 1970-1980 care le valorizase prin intermediul experienţelor asociative şi autogestionare ale vieţii sociale şi ale sănătăţii (medicinile paralele, între altele). Astăzi, de exemplu, puţine femei şi-ar declara calitatea de vrăjitoare, aşa cum o mai făceau încă în 1983, pentru a revendica „un mod de viaţă şi de simţire propriu femeilor", departe de ezoterism, ocultism sau divinaţie. *Vânătoarea* lui Michelet nu mai este figura emblematică prin care mişcările feministe, mai ales cele germane, italiene şi franceze, ar revendica dreptul femeii de „a spune da pentru sine şi nu pentru lume aşa cum era şi aşa cum este şi n-ar trebui să fie".

De atunci, privirea comună s-a deplasat, dacă ar fi să credem mediile informative, pentru că ele sunt „locurile în care societatea noastră produce realul". Cei care nu recunosc existenţa vrăjilor sau cei care nu fac decât să treacă pe lângă ele, nu se mai dedau la critici pozitiviste. Fireşte, alături de Uniunea raţionaliştilor, există întotdeauna personalităţi care, jucând rolul „spiritelor tari", încearcă să conteste raţionalitatea: scriitorul Cavanna, prestidigitatorul Gérard Majax sau actorul Alain Cuniot care, în mai 1989, a organizat festivalul „Ştiinţă şi Iluzie: prima manifestare de confruntare critică între ştiinţe şi convingerile neverificate". Dar nicio campanie comparabilă cu cele pe care le-au cunoscut sfârşitul secolului al XIX-

lea sau începutul secolului al XX-lea n-a fost lansată vreodată prin mediile de informare.

Dimpotrivă, asemenea anchetatorilor de la *Géo,* fiecare aruncă o privire care nu se constituie într-o ameninţare, dar nici într-o apărare a acestor practici. Şi când discuţia are drept cadru un platou de televiziune, se produce imediat un fel de consens între jurnalişti, savanţi şi „martori“ care constă în a admite cu toţii că vrăjile sau clarviziunea ţin înainte de toate de „experienţele care dovedesc o viaţă diferită“ (Georges Balandier). Se abandonează orice pretenţie de a le analiza ca fenomene sociale, pentru a nu se interesa decât de mecanismele şi modul lor de funcţionare. Se emite atunci o judecată de „bun simţ“ privitoare la credinţele, şarlatanismul, scopurile mercantile sau chiar potenţialele psihiatrice ale practicanţilor.

Într-adevăr, sociologiile actuale sunt de acord cu afirmaţia că modernitatea contemporană se caracterizează în special prin valoarea pozitivă atribuită schimbării. Totul se mişcă! Şi au dispărut şi acele repere de lungă durată cum ar fi semnele calendaristice, religioase şi spaţiale, necesare orientării vieţii. Astăzi, când economicul exercită un ascendent absolut, „calculul“, prin care fiecare negociază practic de la o zi la alta situaţia sa socio-profesională, face oficiul de jalon acceptabil. Referinţă periculos de instabilă, căci aceste negocieri „pe toate fronturile“ trebuie să fie mereu în acţiune, altfel persoana implicată îşi poate pierde sensul şi identitatea socială. Dar, în acelaşi timp, ele devin şi cel mai sigur mijloc de a reduce incertitudinile ivite în urma mobilităţii reperelor sociale şi simbolice. Trebuie să le adăugăm necontenit experienţe inedite, stagii, descoperiri orientate, ucenicii şi formaţii care să reprezinte mereu „ceva mai mult“ pentru a întări prin originalitate poziţia permanentă de negociator atât în viaţa profesională sau familială cât şi în privinţa distracţiilor. Totuşi, aceste negocieri nu au şansa să fie luate în seamă decât dacă se afişează într-o dimensiune inedită: adică posedând un caracter propriu capabil să inducă mişcarea schimbării. Căci, în societatea. Modernă a productivismului liberal şi a consumului deşănţat, noutatea a devenit o valoare de schimb extrem de volatilă, epuizându-se chiar în clipa întrebuinţării ei. De unde nevoia constantă de noutate, care poate fi percepută în succesiunea accelerată a modelor.

În acest context, practicile ezoterice sau parapsihologice devin atunci fapte de schimbare nu extraordinare, dar cel puţin echivalente cu practicile aparţinând altor domenii ale socialului. De exemplu, ele sunt absolut comparabile cu practicile sportive numite „de extremă“ care se oferă ca tot atâtea descoperii! autentice ale corpului şi deci ale sinelui. „Lunecarea pe gheaţă“ reînnoieşte geografia muntelui şi profesiunea de ghid tot aşa cum practica astrologiei, de exemplu, reînnoieşte peisajul oraşului şi tulbură ştiinţa practicianului: de fiecare

dată o emoţie adevărată este revendicată şi transformată într-un adevăr pe deplin trăit. Ele intră astfel pe piaţa de consum şi în ceea ce Georges Balandier numeşte „reprezentarea contabilă a vieţii personale“.

Statutul mărfii îi fascinează atât pe jurnalişti cât şi pe savanţi. Fiecare abordează fenomenul ezoteric cu o privire puţin mohorâtă, pentru că încearcă mai întâi să deceleze, dincolo de victimă sau de vrăjitor, fie un comportament de consumator „naiv“, fie unul de afacerist, de *bussines-shaman,* pentru al doilea.

Toţi se întreabă cu privire la aspectele demografice şi economice ale ezoterismului. Se pot citi frecvent în presa de astăzi articole de etnologie sau sociologie dedându-se jocului evaluărilor. Căci cifrele circulă de la anchetele jurnalistice la operele savanţilor. În Franţa ar exista între 30 000 şi 40 000 de clarvăzători şi tot atâţia „vrăjitori-lecuitori“, din care între 500 şi 2 000 trăiesc în capitală, într-un an, zece milioane de francezi i-ar consulta pe unii sau pe alţii. În sfârşit, cifra de afaceri a acestei întreprinderi comerciale ar fi evaluată între cinci şi şase miliarde de franci pentru anul 1984.

Franţa nu este singura ţară atinsă de această frenezie a statisticilor. În 1987, Marea Britanie recenza 30 000 de vrăjitori afiliaţi la o sectă satanică de la Wicca. După un sondaj realizat în 1990 şi citat de Le *Nouvel Observateur,* 46% din populaţia italiană admite existenţa diavolului, iar nordul industrializat este mai convins decât sudul ţării. În Germania, după ancheta efectuată de reţeaua de televiziune ZDF, două milioane de persoane sunt gata să facă apel la un descântător.

Dar în Franţa, oricare ar fi tipul de lucrare consultată, trebuie să observăm că sursele acestor cifre nu sunt niciodată menţionate cu precizie. În locul lor, se repetă adesea o informaţie asupra surselor pe care lectorul trebuie s-o accepte ca referinţă unică. Mereu aceeaşi. Este vorba de dezvăluiri – scăpate? — provenind dintr-un raport confidenţial al unei echipe de doisprezece funcţionari discreţi înmânat periodic ministrului Finanţelor *(Le Nouvel Observateur,* 20-26 decembrie 1990). Misiunea lor constă în cercetarea dosarelor financiare ale magilor, sectelor, psihanaliştilor, băncilor şi şcolilor private.

Totul se întâmplă ca şi cum aceste informaţii ar circula asemenea unui zvon; adică dintr-o informaţie paralelă care permite accesul la o realitate ascunsă. Beneficiile realizate de magi, vraci, vrăjitori, clarvăzători, astrologi etc. Ar fi deci la fel de necontrolate ca şi fondurile monetare ale sectelor, plasamentele bancare, onorariile psihanaliştilor sau donaţiile făcute învăţământului privat. I se creează lectorului bănuiala că ar exista un secret deontologic propriu profesiei parapsihologice, la fel de inaccesibil ca şi secretul bancar sau medical. În sens invers secretului bancar, care disimulează în principal

beneficiile comerciale, ar fi vorba mai degrabă de o funcţie de integrare a raţiunilor economice în procesele eficacităţii simbolice a practicilor magiei, clarviziunii şi a celorlalte. De unde logica, un pic ezoterică, dar de bună voie admisă, a procedurii Ministerului Finanţelor pentru a cuprinde această realitate profesională?

Oricum ar fi, aceste cifre misterioase, cu origini misterioase, creează mai puţin un sentiment al incredibilului, ca în anii 1970, cât unul de „extremă“, reluând un calificativ sportiv. Sentiment confirmat mai ales când jurnaliştii şi anchetatorii le compară brutal cu deconturile provenind din sectoarele bolii şi ale nenorocirii: 49 000 de medici, 38 000 de preoţi, sau 4 300 de psihanalişti. Numărul şi banii deplasează spre ei chestionarul semnificaţiilor sociale şi simbolice ale apelului la magie.

Mai întâi aceste apropieri agresive transformă magia în cantitate. Ei o abordează ca pe o enormitate economică, scoţând-o în relief ca pe semnul evident al unei crize mondiale a valorilor atât morale cât şi religioase şi ştiinţifice. Ea este desemnată drept un mod de clătinare a raţiunii progresului sau, mai mult chiar, al devierii raţiunii occidentale. Şi reprezentările practicilor magice se înscriu atunci firesc în interiorul triunghiului: experienţe ale vieţii, valori de schimb şi semne ale unei sminteli.

Apoi, consumul magicului, pe care-l prezintă ca fiind masiv crescător, demonstrează într-un fel recurent dar foarte concret că ea nu este trăită niciodată ca o contradicţie în raport cu valorizările progresului ştiinţific şi tehnic. La modul pragmatic se poate spune că magia n-a întors niciodată pe nimeni de la cabinetul medical, nici n-a făcut să scadă numărul celor care frecventează bisericile. Şi cele câteva studii sociologice de care dispunem arată că, de fapt, clasele mijlocii şi superioare, cu dominantă intelectuală, constituie „clientela“ socială a „paranormalului“: vrăjitoria, magnetismul, spiritismul, telepatia etc. Corelând, în faţa nenorocirii, nivelul studiilor nu constituie un factor discriminant între gândirea ştiinţifică şi gândirea magică.

În sfârşit, fenomenul inspiră o întrebare radicală asupra semnificaţiilor sociale şi simbolice ale recurgerii la magie. Şi se pare că există două tipuri de explicaţii – firește, deja cunoscute, dar care sunt foarte rar enunţate în conexiune reciprocă. Se poate spune că astăzi individul se interesează mai mult de mecanismele fiinţelor şi ale lucrurilor decât de finalitatea lor. Recurgerea la magie, pentru a o practica, dar şi pentru a găsi explicaţia unei situaţii, este mai puţin o meditaţie asupra umanului cât o reflecţie privind globalitatea evenimentului, în scopul orientării sale viitoare. În acest sens, el propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societăţilor actuale, având deci o funcţie securizantă.

În altă ordine de idei, se poate spune că aceste răspunsuri îşi găsesc locul în societate, mai puţin din pricină că instituţiile tradiţionale însărcinate să le furnizeze sunt astăzi practic inexistente, cât pentru că ele continuă să funcţioneze cu constrângeri, cu limite greu acomodabile cu liberalismul, spontaneitatea, individualismul, proprii modernităţii contemporane. Astfel, se pot înţelege practicile şi ritualurile legate de magie ca tot atâtea spaţii individuale ale libertăţii de interpretare şi reinterpretare – unii îi spun „bricolaj“ – a prescripţiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului îngust şi elitist al ştiinţei, chiar dacă aceasta recunoaşte de câtva timp un anumit interdeterminism (de exemplu, în definirea materiei).

În consecinţă, se pare că, începând de la mijlocul anilor 1980, atitudinile în raport cu magia s-au modificat. Interpretarea nenorocirii a trecut de la logica vrăjitorească care privilegia persoana celui care face farmece la vrăjile care subliniază rolul forţelor răului. Este mai mult decât o simplă modificare de vocabular: este o nouă percepţie a răului şi a nenorocirii. Fireşte, această schimbare este mai mult o modificare decât o răsturnare radicală, cele două forme continuând să se împletească în realitatea cotidiană.

Vrăjitoria exprimând o rivalitate de vecinătate familială după exemplul afacerii din Bonneville, şi presupunând în prealabil o istorie de conflicte (hotare, strategie economică, istorie genealogică etc.) se estompează în faţa practicii de vrăjire care creează noţiunea de distanţă între protagoniştii implicaţi în acţiune. Ea rămâne inteligibilă formelor industriale ale relaţiilor de comunicare modernă. De aici, putem înţelege că Minitelul, ordinatorul şi acum video pot fi fără nicio contradicţie instrumentele vrăjitoriei anilor 1990.

Jeanne Favret-Saada a relevat deja caracterul plastic al vrăjitoriei pe care a studiat-o în ţinuturile din vestul Franţei. Într-o manieră riguroasă, ea demonstrează că vrăjitoria la sate, în anii 1960 -1970, nu mai este cea de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Ea s-a îndepărtat de religie şi a pierdut pluralitatea celor care se implicau în magie, cum ar fi preoţii. În paralel, credinţa conform căreia fiecare posedă un capital de forţă cu caracter supranatural, oferit de botezul creştin, a slăbit considerabil o dată cu prăbuşirea practicii religioase.

La modul general, fenomenul vrăjitoriei a trecut de la statutul de „complice“ al religiei la cel de obiect „incredibil“ în societăţile modeme şi, în sfârşit, la cel de valoare „a extremei“ în modernitatea contemporană.

Un alt indiciu al modificării reprezentărilor vrăjitoriei provine fără nicio îndoială din reînnoirea figurii diavolului. Până în anii 1980, şi, în afara sectelor satanice, ea era limitată la povestirile populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

În 1984, jurnalul Liberation profetiza „întoarcerea lui Satan“,

comentând scandalul rockului satanic. În timpul unui colocviu intitulat *Istoria actelor de vrăjitorie,* organizat la abaţia Fontevrault, în octombrie 1984, de centrul francez de istorie religioasă şi de istorie a ideilor, abatele Chenesseau, pe atunci preşedinte al Asociaţiei Franceze a Exorciştilor, acuza anumite grupuri de rock, cum ar fi ACDC *(Anti-Christ, Death to Christ),* că difuzează muzică compusă din mesaje subliminale satanice. El argumenta două idei: 1) anumiţi muzicieni fac şi astăzi pact cu diavolul; 2) Biserica şi-a părăsit misiunea, arătându-se timorată în faţa chestiunii existenţei diavolului. Ea lasă astfel porţile deschise tuturor negustorilor de exorcisme şi vrăji.

Această temă a rockului satanic apare periodic în actualitate. În martie 1990, cardinalul de New York, John O'Connor, denunţa din nou influenţa satanică a lui *Heavy Metal.* În Germania, mai mulţi pastori protestanţi condamnă şi ei discotecile ca pe nişte locuri în care, sâmbăta seara, domneşte diavolul.

În sfera catolică, aceste luări de poziţie emană de la grupurile sau indivizii din apropierea Papei Ioan-Paul al II-lea. În mai multe rânduri, dar în mod special pe 13 august 1986, Papa a reafirmat în omeliile sale duminicale existenţa materială a diavolului, a demonilor săi, ca şi capacitatea acestora de a pune stăpânire pe oameni. Profesiunea sa de credinţă nu este în întregime împărtăşită: anumiţi preoţi şi teologi preferă să vorbească despre „acţiunea concretă a răului", care personifică misterul în adâncurile lui impenetrabile. „Satan şi demonii", spune teologul Jean Grelot, „fac parte din acele reprezentări necesare ale unei traduceri concrete a răului în limbaj uman. Omul îl personifică pe diavol pentru a exprima experienţa răului pe care o face".

Pentru Biserică, actualitatea lui Satan nu este decât consecinţa logică a „reinterpretării flamurii spirituale", suscitată de materialismul societăţilor occidentale. Mediile de informare fac o constatare analoagă completând-o cu ilustraţii pe cât de senzaţionale pe atât de variate.

Să reţinem, printre altele, arestarea între 1984 şi 1989, pentru crime rituale, a 100 de persoane, operată de poliţiştii americani care primiseră o informaţie privind vrăjitoria: descoperirea în pivniţele Ministerului Apărării a urmelor unui rit satanic vizându-l pe ministrul responsabil cu afacerea Greenpeace (1985) sau, în Ungaria, în octombrie 1990, cazul unui licean care şi-a făcut sora bucăţi în numele lui Satan.

Totuşi, constată Julien Potel comentând un sondaj Louis Harris (ianuarie 1989) pentru lunarul creştin *Panorama,* credinţa în diavol nu s-a extins în mod global, în 1976, 29% din francezi credeau în existenţa diavolului; zece ani mai târziu, 37% dintre ei cred cu

siguranţă sau probabil. Tinerii între 18 şi 34 de ani împart cu femeile această convingere; agricultorii, cadrele şi funcţionarii sunt cei mai preocupaţi. Dar rezultatul cel mai original al acestui sondaj priveşte cu siguranţă reprezentarea demonică. Satan a devenit un diavol cu dimensiuni sociale care nu-i mai chinuie pe damnaţi în Infern. El este caracterizat prin simboluri moderne – drogul (38%), terorismul (16%), războiul (13%), SIDA (11%) – sau apare încarnat de personaje ca Hitler, Stalin, Komeyni sau Gaddafi. De fapt, el este mai puţin personificat decât identificat prin amprentele descifrate în nedreptatea şi violenţa care traversează societăţile modeme. Trebuie să observăm că la sfârşitul anilor 1980, nici banii (5%), nici puterea (3%) nu mai sunt metafore diabolice.

In total, un francez din zece are impresia că se află în anumite momente sub influenţa diavolului, fără ca sondajul să precizeze această noţiune în detaliu. În această situaţie, majoritatea ar consulta mai degrabă un medic sau, în al doilea rând, un preot decât un exorcist sau un clarvăzător. Această proporţie contrazice evaluările privind înteţirea frecventării ezoterismului. Dar ea devine cu toate acestea surprinzătoare când se cunoaşte tendinţa aproape sistematică a medicilor sau preoţilor de a trimite aceste cazuri la psihiatru sau la exorcistul diocezian. Să nu fie oare decât o indicaţie de conduită prioritară? A se încredinţa reprezentanţilor oficiali nu exclude consultarea simultană sau succesivă a reprezentanţilor neoficiali ai luptei împotriva nefericirii.

În anumite cazuri, se poate explica preferinţa acordată specialiştilor ecleziastici prin întâmpinarea mai modernă a Bisericii. De exemplu, Asociaţia Franceză a Exorciştilor (82 de membri în 1990) nu ezită să-şi delege „preoţii-vedete“ (pe cei din diocezele Lyon, Autun, de exemplu) pentru a răspunde numeroaselor solicitări ale mijloacelor de informare. Existenţa şi modalităţile lor de lucru sunt destul de bine cunoscute, această publicitate în direct făcând uitate intoleranţele de odinioară ale catolicismului.

În acelaşi timp, şi în lipsa unui veritabil studiu asupra acestui subiect, sondajul oferă avantajul de a întrevedea tipurile de cereri primite. Toţi preoţii sunt de acord în a recunoaşte că nu întâlnesc decât foarte rar cazuri de posedare şi că esenţialul intervenţiilor lor priveşte probleme de familie – eşecuri în viaţa cuplului, în muncă sau în relaţia parentală — a căror persistenţă este interpretată în logica vrăjitoriei.

Această sociologie rapidă a practicii lor profesionale concordă cu rezultatul unei anchete modeste dar semnificative, realizate în 1985 de Pierre Ferrand, pornind de la 2 200 de anunţuri publicitare ale clarvăzătorilor. Printre competenţele revendicate de aceşti profesionişti, reuşitele în amor (50%) şi în muncă (38%) se află în

fruntea diferitelor practici de intervenţie împotriva influenţelor malefice (35%), lăsând sănătatea mult în urmă (13%). În timp ce, după mărturiile de satisfacţie, tot conform acestui corpus, câştigul de bani (64%) şi reuşita în profesie (52%) devansează şi mai clar descântecul şi protecţia magică (30%), satisfacţia în amor scăzând la 20%, iar sănătatea urcând la 5%.

Sondajul revelează o singură concordanţă statistică privind descântecul: 35% din clarvăzătorii-exorcişti mărturisesc că desfăşoară acest tip de muncă, iar 39% din clienţi declară că sunt mulţumiţi de prestaţia acestora, cu toate că autorul atrage luarea aminte, pe bună dreptate, că „mărturiile de mulţumire […] pot fi extrase fie printr-o selecţie severă, fie create în întregime de magul-agent publicitar“. În sensul vrăjitoresc, aceste prospecte impun implicit ideea de a găsi de lucru, a asigura un câştig de bani sau a renunţa la un divorţ, totul opreşte practic opera forţelor răului. Nu moartea sociologică sau biologică (de exemplu, internarea într-un spital psihiatric) a vrăjitorului rupe vraja. Este vorba mai degrabă de o practică a descântării (care nu se afişează ca atare) şi nu numai – cum crede autorul – de un dezacord „între ceea ce promit mediumurile […], visul […] şi mulţumirile pe care le aduc clienţii lor […], pentru împlinirea aspiraţiilor existenţiale“.

In definitiv, acest studiu încearcă să ilustreze faptul că logica vrajei nu modifică percepţia elementară a nenorocirii. Ea rămâne mereu un pericol radical venind din exterior şi alegând un individ din grup. De altfel, este remarcabil că simbolizările moderne ale diavolului prin drog, SIDA sau terorism sunt ameninţări care îndeplinesc exact condiţiile acestei definiţii. Ele atacă prin surprindere în orice clipă, şi mai ales pe nedrept. Atunci nu mai interesează dacă originea lor este sau nu personalizată: Satan, vrăjitorii sau forţele răului imanente societăţii au în comun faptul că sunt pericole de moarte mereu gata să acţioneze. Şi asemenea făcătorului de farmece, ei sunt vecinii invizibili sau secreţi ai omului. Rămâne acum să mai înţelegem de ce lovesc o persoană mai degrabă decât alta.

VRĂJITORUL ÎN POVESTIRILE POPULARE ACTUALE

Într-Adevăr, „de ce eu?“, întrebarea aflată în centrul chestionarului vrăjitoresc, se descoperă reformulată şi în demersul etnografic. De fapt, nu se vorbeşte despre vrăjitor primului venit, fie el şi universitar. Jeanne Favret-Saada notează încă de la începutul anchetei sale trei motive:

1. Cuvântul este o forţă: prin cuvinte se face sau se desface un farmec, se vrăjeşte sau se descântă o persoană. De fiecare dată partea instrumentală, cu toate că este importantă, nu reprezintă decât o logistică de sprijin. Cuvintele au o putere în sine, dar

care poate fi orientată după felul cum sunt pronunţate; aşadar, o putere întotdeauna ambiguă, care poate face bine, dar şi rău. Trebuie să le întrebuinţezi cu prudenţă şi să nu te încrezi în cei care vor să afle, căci nu eşti niciodată sigur de felul cum le vor folosi.

2. Timp îndelungat, protagoniştii vrăjitoriei au suportat o represiune brutală din partea justiţiei, a medicilor sau a Bisericii. Trebuie deci împiedicaţi necredincioşii să audă vorbindu-se despre făcătorii şi desfăcătorii de farmece, căci ei ar putea să-i denunţe reprezentanţilor legii sau să-i ironizeze – altă formă de denunţ – în jurnalele locale, de exemplu.
3. În sfârşit, a vorbi despre răutatea oamenilor care-ţi doresc răul este un discurs „literalmente incredibil, imposibil de susţinut, chiar pentru cei interesaţi, în afara unei stări de agresiune sau de apărare magică“.

În definitiv, aşa cum nu se vorbeşte despre boală, nu se vorbeşte despre vrăjitorie decât celor apropiaţi şi practicienilor chemaţi la consultaţie, adică celor cu care suntem solidari în păstrarea secretului familial sau profesional. În acest context, etnograful care vrea să întâlnească vrăjitoria pe teren are de ales între două demersuri: fie să se împrietenească cu vrăjitorul sau să intre în familia acestuia, adică să se recunoască el însuşi vrăjit; fie să devină apropiatul sau chiar succesorul unui vrăjitor sau descântător.

Dar, la drept vorbind, el nu este chiar atât de liber să ia decizii. Într-adevăr, dacă eliminăm cazul în care etnograful nu respectă deontologia elementară, jucând unul sau altul din aceste roluri, el nu poate deveni prietenul unui om vrăjit sau ucenicul unui descântător şi mai puţin al unui vrăjitor. De aici, dificultatea pentru etnograf de a recunoaşte de fiecare dată poziţia care i-a fost atribuită în drama vrăjitorească. Răspunzând la întrebarea: „De ce-mi spui mie toate acestea“, el va putea defini cu precizie informaţia pe care ar dori să o obţină.

Să ne oprim mai întâi la primul loc pe care-l ocupă etnograful când debutează „pe teren“: o poziţie de exterioritate. În repetate rânduri, insistent, el pune întrebări „negândite“, prin care se încăpăţânează să arate că nu este implicat nici în nefericirea sorţilor, nici în pericolul cuvintelor. Pe scurt, etnograful nu ştie ce face! în faţa lui, răspunsurile încearcă să-i limiteze chestionarul şi să-l îndepărteze pe îndrăzneţ. Atunci i se povestesc istorii despre vrăjitori; aceleaşi pe care le găsim în toate ţinuturile, în toate ţările.

Cu toate că mai sunt auzite şi în zilele noastre, aceste basme şi povestiri populare ne Vorbesc despre Franţa ţărănească de la început de secol. Dar el ne informează în mod util asupra contextului

vrăjitoresc şi mai ales asupra reprezentărilor obişnuite ale vrăjitorului. Personalitatea sa se conturează în jurul a patru mari caractere.

SEMNUL DIN NAŞTERE

Vrăjitorul se naşte cu un semn corporal. În Lauragais, un copil de sex bărbătesc s-a născut de. Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor cu limba despicată. În Saintonge, unul trebuie să-şi ascundă o amprentă informă de labă de crab pe care o avea pe gât. Aceste semne a căror listă tipologică este vastă sunt altele decât cele pe care inchizitorii le căutau pe trupurile vrăjitorilor torturaţi cu câteva secole înainte.

Aici, marca nu este atât urma unui pact cu diavolul cât semnătura fatalităţii unui destin. Vrăjitorul este înainte de toate o persoană plasată sub un semn rău: el nu este în întregime responsabil de această pată originară, dobândită fie prin ereditate, într-o descendenţă de vrăjitori, fie prin circumstanţele simbolice ale naşterii (calendaristice, cosmice, bilogice etc.). El este destinat răului şi condamnat să-l suporte toată viaţa, fie combătând, fie dezvoltând această tendinţă. Prin naştere, vrăjitorul păstrează, într-adevăr, o marjă de libertate, alegând între a accepta sau a renunţa la predispoziţia sa.

HANDICAPUL FIZIC

Vrăjitorul este „bătrân, sărac şi urât“, observă Arnold Van Gennep vorbind despre ţinutul Dauphiné. Este adevărat că memoria orală reţine în primul rând urâţenia, după care notează Jean-Pierre Pinies: „Paulette… era bătrână, tăcută, cu spinarea îndoită ca şi cum ar căuta în permanenţă ceva pe jos. Pe această femeie oamenii o ocolesc temători, pentru că deoache.“ în Languedoc, la Charente, în ţinuturile Dauphiné, Berry sau Bourgogne, oamenii îşi aduc aminte de un trup mutilat. Este şchiop, cocoşat „cu ochi roşii, rotindu-se fără încetare.

Dar diformitatea vrăjitorului, prin exces sau prin absenţă, nu inspiră reacţiile de repulsie, de compasiune sau ironie pe care le întâlnim în mod obişnuit. Ea provoacă mai degrabă teama, nu pentru că ar fi mai monstruoasă decât la alţii, ci pentru că ea pare să-l sperie chiar pe cel care o poartă. Infirmitatea fizică îi procură o stare de perpetuă agresivitate împotriva mediului înconjurător uman, social sau natural. Ea este, până la urmă, redundanţa publică a semnului secret şi intim al naşterii. Ea exprimă deschis natura concretă şi permanentă a realităţii malefice care ar fi invizibilă altfel sau numai întrezărită prin intermediul nefericirii vrăjitoreşti.

GELOZIA LUMII

Gelos, arţăgos, mincinos, avar, ursuz, viclean, vrăjitorul încalcă permanent toate principiile moralei săteşti. El este mai întâi gelos pe bunul altuia. El se foloseşte de puterile sale pentru a se îmbogăţi pe

seama vecinilor. Astfel, la Bresse de l'Ain o agricultoare de şaizeci de ani mi-a povestit, în 1979, următoarea întâmplare: „Se spunea demult că Antoine P., străbunicul lui Lucien […], obţinea un unt bun pentru că-l făcea dintr-un lapte care nu-l costa nimic […]. Fireşte că el nu avea vaci! Atunci, dar nu ştiu dacă trebuie să cred, se spune că el cumpărase o carte la bâlciul de la Louhans (Saône-et-Loire), de la un geambaş din Charolles, care avea, se pare, multe de vânzare. În această carte scria, se spune, cum să mulgi vacile vecinilor. Şi aşa-şi făcea el brânza şi untul. Uite cum se putea îmbogăţi, şi se pare că vacile lui Marcel M. Nu mai dădeau lapte şi se şi îmbolnăviseră […]; se făceau multe mârşăvii altădată!"

Şi totuşi, n-ar fi drept să limităm caracterul său invidios la o simplă poftă după ceea ce nu are. Într-adevăr, în multe cazuri, vrăjitorul nu caută să acapareze un bun, ci să-l pună la cheltuială pe vecinul său ca şi cum ar pune la cale o farsă. Saoussa (1785-1872), celebru în Alpii de Sus, după Charles Joisten, făcea în mod obişnuit aceste lucruri:

„Se afla la Péchier, într-o fermă. Şi a întrebat-o pe femeie:

— Ai ouă să-mi fac o omletă?

Ea i-a răspuns;

— Da, dar n-am ulei.

El a spus:

— N-ai cumva nişte smoală?

— O! Da.

Ea a făcut omleta cu smoală şi după ce s-a copt, Saoussa s-a uitat la ea lung şi a zis:

— Tămâiţă, peliniţă, s-o mănânce cui îi place.

Şi a plecat fără să se mai atingă de omletă."

Sătenii se supun voinţei vrăjitorului de teama nenorocirilor sorţilor. Dar ei îl mai acceptă şi pentru că este un personaj ambiguu, uneori util şi drept: nu este el în majoritatea cazurilor vraciul şi descântătorul lor?

Vrăjitorul este cel care nu ştie să trăiască în societate: „el n-are ruşine", adică nu are limite, nici în raporturile cu ceilalţi, nici în raporturile cu el însuşi. De exemplu, este adesea acuzat că-şi afişează homosexualitatea, ceea ce în satele de ieri şi de azi nu prea este agreat, cum o spunea furios acel languedocian: „Aici a existat un vrăjitor. Era pederaşti. I-aş fi frânt şalele dacă s-ar fi apropiat de mine."

S-ar putea spune nu numai că nu vrea, dar că nici nu poate „să se conţină" în interiorul regulilor sociabilităţii săteşti. Povara urii care l-a năpădit încă de la naştere şi care nu face decât să crească pe măsura vârstei îl târâie literalmente dincolo de orice convenienţă, obiceiuri şi comportament care structurează coabitarea într-un sat; „X este vrăjitorul: el deplasează hotarele câmpului; nevasta îl înşală, chiar

familia lui este marcată; fratele lui a tras în nevastă-sa. E despărţit de sat; e avar şi hoţ“. Aici omul este depăşit de forţele răului pe care le poartă în el şi care îi invadează chiar familia. Ele distrug totul: atât pe cel care le foloseşte în avantajul său, cât şi pe aceia împotriva cărora sunt dirijate.

În cele din urmă, vrăjitorul apare ca un singuratic. El este constrâns la singurătate prin modul său de viaţă, mereu la limita sărăciei şi a derutei, şi prin efortul neobosit pe care-l depune pentru a se distanţa de propriile lui puteri. El este singur chiar şi în moarte. Marcelle Bouteiller relatează că în Berry, la începutul secolului, vrăjitorul era cel care-şi trăia moartea într-un chip atroce:

„O forţă irezistibilă îl scoase afară din casă. Nu mai putea dormi în patul lui, îşi târî rogojina în mijlocul curţii şi rămase acolo, ţeapăn, fără forţă, printre excrementele pe care uneori şi le mânca.“ Un mare număr de istorisiri adaugă că a fost imposibil să bage sicriul în Biserică: brusc, făcându-se prea greu, nimeni nu-l putea duce. Atunci, în clipa morţii, vrăjitorul încerca să se căiască, dar era prea târziu şi de multe ori o lua înaintea morţii şi se sinucidea sau înnebunea.

Rezultantă a răutăţii sale gratuite, solitudinea, referinţă pentru situaţia marginală – mod de viaţă care-i este la fel de imposibil ca şi integrarea în societatea sătească – constituie adevărata lui natură intimă, în acelaşi timp principiu de existenţă şi identitate socială.

O MESERIE APARTE

Anumite profesiuni îi fac automat suspecţi pe cei care le exercită. În primele rânduri se află păstorii. Ei aveau reputaţia de a fi experţi în vrăjitorie. Aceştia constituiau un grup social care, adesea, scăpau de sub controlul permanent al comunităţii. Ei se recrutau dintre cei mai săraci sau din ultimii născuţi ai unei familii, care nu aveau niciun fel de venit economic sau social. În contrapartidă, ei îşi acordau o anumită libertate a cuvântului prin care îşi puteau contesta supunerea. Urmându-şi turmele, ei călcau cărările nebătătorite sau pustii ale teritoriului comunal, intrau în contact cu necunoscutul, cu interzisul, cu temerile comunităţii, constituindu-şi o ştiinţă naturală care putea să le ofere puterea de a face rău său bine..

In sens invers, fierarul este temut pentru că nu părăseşte niciodată satul. Din fierăria lui, el aude totul, vede totul, ştie totul, dând impresia că e peste tot în acelaşi timp. Manipulează fierul şi focul, atribute ale diavolului. În anumite provincii, ca Berry, de exemplu, i se atribuie puterea de a vindeca; ciocăneşte splina sau opreşte convulsiile, daruri dobândite o dată cu secretele meseriei.

Mai sunt şi alte meserii care trezesc suspiciuni. Cum ar fi croitorul, în Charente, din cauza contactului său cu femeile, frânghierul, în Berry, a cărui imagine se leagă de tradiţia sforilor spânzurătorii. Dar

în toate regiunile Franţei, toate meseriile sezoniere, tăietorul de lemne, bătătorul de cânepă şi, în general, oamenii întrecere, negustorii ambulanţi, ţiganii, cerşetorii, contrabandiştii făceau obiectul suspiciunilor.

Aceste personaje au în comun un mod de viaţă care, în practică, răstoarnă aproape sistematic obiceiurile şi felul cum îşi ocupă timpul şi spaţiul comunal. Muncind noaptea, dormind în păduri sau în lunci, majoritatea dintre ei se află mereu pe drumuri. Toţi se comportă şi sunt percepuţi ca exteriori grupului. Străinii „din interior“ suscită, de altfel, aceeaşi nelinişte ca şi străinii din afară, vagabonzii, căruţaşii, bătătorii de cânepă, homarii, ţiganii. Ei inspiră teamă pentru că o parte din ei rămân neştiuţi, inaccesibili memoriei grupului.

La capătul opus, preotul parohiei suscită o egală neîncredere, cu toate că nu reprezintă nicio răsturnare a valorilor. Dar el rămâne străin prin ambiguitatea puterilor sale. Prin exorciştii săi, el poate, în numele lui Isus Cristos, să îndepărteze răul şi să-i binecuvânteze pe oameni, animalele şi obiectele. El cunoaşte cuvintele, ceea ce-i conferă o anumită putere; nu le-ar putea întoarce oare împotriva enoriaşilor săi? Aceleaşi rugăciuni sunt susceptibile să folosească binelui sau răului: pentru a se închina diavolului nu ajunge oare să spună liturghia de-a-ndoaselea?

În definitiv, povestirile populare despre vrăjitor manifestă nevoia de a-l materializa: el poartă semnul unei diferenţe radicale. Din această descriere reies două trăsături ireductibile ale personajului: pe de o parte, trupul mutilat îl înscrie ca pe o fiinţă sociologic intolerabilă în vecinătatea oamenilor. Pe de altă parte, imagine de frontieră, de limită şi ambiguitate – poate una din funcţiile sale simbolice este chiar aceea de a face aceste noţiuni concrete? — el este imprevizibil. Aceste două caractere, simbolizând socialmente puterea sa vrăjitorească, fac din el un partener întotdeauna de temut. Orice contact cu el se dovedeşte imposibil, căci nimeni nu este în măsură să aprecieze distanţa necesară şi convenabilă unei relaţii de vecinătate.

PUTERILE VRĂJITOREŞTI

În afară de portret, povestirile populare consemnează cu o risipă de detalii catalogul puterilor sale. Abuzurile vrăjitorului în viaţa cotidiană a fiecăruia, după „bunul lui plac“, perturbă derularea muncilor atât domestice cât şi agricole, dar acţiunile sale îl situează dincolo de limitele săteanului obişnuit şi chiar ale posibilităţilor umane.

Memoria sătească îşi aminteşte cel puţin trei tipuri de intervenţii ale vrăjitorului în viaţa de toate zilele.

Povestirile relatând despre oprirea uneltelor de muncă sunt numeroase şi practic identice de la un ţinut la altul: „Saoussa

împiedicase vitele unui om care ara: el i-a zis: «vrei să ari? Boii tăi nu vor mai putea păşi!» şi omul n-a mai putut ara“. Uneori se ţinteşte victima, ca în Branges, din ţinutul burgund Bresse, unde vrăjitoarea „din curtea ei, făcea Vrăji ţiganilor care treceau prin faţa porţii ei; şi caii lor nu mai puteau urca dealul. Vraja fusese obţinută prin folosirea unor cuie muiate în apă“.

Dispariţia animalelor de tracţiune n-a făcut să cadă în desuetudine puterea vrăjitorului. Astăzi încă, el poate opri un tractor sau o batoză, un automobil sau un camion, cum s-a întâmplat în acel sat din Languedoc, unde un bătrân căruia i s-a refuzat un sac de grâu gata treierat a oprit batoza cu un singur cuvânt; ea n-a putut fi pornită pentru încheierea treierişului decât după ce proprietarul i-a satisfăcut cererea.

La fel de bogată ca şi cea de mai sus, tema secării laptelui este din abundenţă relatată. Vrăjitorul poate de la distanţă să închege sau să întoarcă laptele. In acelaşi fel, aşa cum am văzut, îl poate chiar fura; dar el nu atacă numai vacile cu lapte; laptele matern îi trezeşte aceeaşi poftă: „La Capedin, o femeie oprea laptele fără voia ei. Când trecea ea, niciun copil nu mai sugea… ea venea la el, îl atingea pe spate zicând: «teta, teta, teta» […]. Se pare că nu o făcea cu voia ei“, adaugă informatorul lui Jean-Pierre Pinies.

Producţia de lapte reprezintă un aport financiar de primă importanţă în economia zilnică a exploatării agricole de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului al XX-lea. În afară de faptul că laptele intra ocazional sau în mod regulat în alimentaţie, derivatele sale care luau drumul brânzăriilor şi al pieţelor săptămânale, constituiau primele şi singurele surse de venit disponibile pentru nevoile zilnice. De altfel, această muncă era de competenţa femeii, care răspundea de reţetă, ceea ce-i permitea să exercite o reală putere în familie.

În consecinţă, privată de această sursă vitală de venituri, exploatarea agricolă era în primejdie pe termen scurt, în mod inexorabil. La fel, a seca laptele matern putea acum un secol şi jumătate să atragă moartea copilului. Vrăjitoarea încerca astfel să ruineze potenţialităţile de supravieţuire economice şi ale capacităţilor de reproducţie biologică a familiei ţărăneşti. Altfel spus, ea dorea dispariţia reală a agricultorului, care trebuie să părăsească ţinutul său, ştergându-l simbolic de pe lista proprietarilor de pământ.

În aceste povestiri, asemenea puteri magice sunt adesea imputate unei vrăjitoare bătrâne şi sărace: ele sunt prerogativele bătrâneţii. Supravieţuitoare a unui mod vechi de viaţă, bătrâna s-ar opune într-un anumit fel schimbărilor inevitabile datorate noilor generaţii din fruntea treburilor politice şi economice ale satului. Dar, lovindu-i pe săraci la fel ca pe bogaţi, ea încearcă mai puţin să frâneze

reorganizarea economică, fenomen care nu ţine socoteală de ea, decât să atace noile puteri care se instalează. Ea ar fi atunci geloasă pe mamele tinere, care dau viaţă satului din care ea a fost definitiv eliminată prin pierderea fecundităţii.

Această gelozie generalizată face din vrăjitoare nu un duşman personal, ci un duşman al întregii colectivităţi. În ultimă instanţă, se poate spune că ea atacă chiar principiul fecundităţii naturale şi umane: devine însăşi negaţia existenţei. Acest context intelectual luminează un număr de povestiri care aduc în scenă lupte de vrăjitori cum a fost cea de la Dommartin-les-Cuiseaux: „Teflba şi GÔ, doi vrăjitori, locuiau în cătune depărtate. GÔ vindeca „nebunii“, Teflba aducea moartea între copii prin sleire (*défeni* = a se usca), împiedicându-i pe ţărani să mulgă vacile. Părinţii unei asemenea micuţe victime i-au cerut lui GÔ să intervină. «Destul», a spus acesta din urmă, «de data asta vei muri». El ieşi pe pragul casei sale, pronunţând o formulă; celălalt căzu jos murind într-o clipă“.

Cei doi vrăjitori, din care unul era mai ales vraci, locuiau într-un mic cătun din Bresse, ţinut burgund din sud, exersându-şi darurile în domenii diferite. Vecinătatea lor nu era atât de paşnică pe cât părea, căci „nebuniile“ vindecate de unul puteau fi provocate de celălalt, mai ales în privinţa mamelor care-şi pierdeau copiii. Oricum ar fi, ei nu intrau în conflict decât într-un moment precis: când sub acţiunea vrăjitorului celui rău creşterea demografică se afla în pericol, făcând loc morţii. Vrăjitorul cel bun intervine prin mijlocirea părinţilor victimei, în numele comunităţii: el este aproape delegat de ea pentru a restabili cursul normal al regenerării biologice a vieţii.

Vrăjitorul din povestirile populare este, în sfârşit, cel a cărui răutate tulbură viaţa zilnică a satului, căci stă întotdeauna la pândă să lovească. Arde pâinile sau împiedică focul să ardă în cuptor, sparge putina cu sărătură sau „brânzeşte“ sângele din caltaboşul pus la preparat; „albeşte“ ouăle puse la clocit, oţeteşte vinul, zăreşte untul, opreşte pompa de apă, stinge soba. Împiedică astfel activităţile zilnice obişnuite, dar necesare vieţii de toate zilele; o face simplu, trecând prin faţa casei, a cuptorului cu pâine, a coteţului de găini sau a pivniţei. Săteanul nu poate face nimic; aşteaptă să treacă, luând munca de la început.

Persoana, trupul lui, degaja o forţă rea care-i agresează în permanenţă pe ceilalţi. Totul se petrece de parcă i-ar fi de ajuns să se mişte pentru ca paşii lui să provoace vrăji. Am putea califica aceste fapte rele ca banale dacă am uita că în societăţile săteşti, la sfârşitul secolului al XIX-lea, a nu putea coace pâinea însemna a-ţi priva familia de pâine o săptămână sau chiar două. Victima rămânea atunci la mila vecinilor sau se îndatora la aceştia.

A-l întâlni pe vrăjitor înseamnă un risc, încât ceea ce ar trebui să fie

o întâlnire de rutină în sat inspiră o teamă poate mai mare decât aceea a vrăjirii unei persoane de către altă persoană. Într-adevăr, vrăjitorul cel de toate zilele dovedeşte cum îl stăpâneşte cu totul invidia pentru că ea îl împinge să comită acte prin care nu încearcă să dobândească, ci să distrugă ceea ce nu-i aparţine. Totuşi, aceste vrăji nu au toate caracterul gratuit al răutăţii. Vrăjitorul acţionează astfel şi pentru a se răzbuna împotriva afronturilor, a bruftuluielilor şi a batjocurii pe care le suportă zilnic. Astfel, la Montpont (la sud de Bresse, comună din ţinutul burgund): „Moş Lliaude era un vraci cunoscut (el punea vipere în sticle) şi avea reputaţia de vrăjitor. Un fermier din vecini îl alungă de pe lângă căruţa lui, de unde acesta aduna fânul risipit în timpul adunatului pentru a-şi hrăni unica lui vacă. Când căruţa se îndreptă spre casă, se rupse în drum exact în două."

Dacă poveştile şi povestirile populare plasează figura vrăjitorului la limita spaţiului cunoscut şi în afara timpului satului, ele îi atribuie şi puteri depăşind experienţa umană. Anumite acţiuni ale lui îl aşază la răspântia miraculosului, a religiosului, adică a straniului.

Mai întâi, vrăjitorul stăpâneşte spaţiul şi elementele naturale. In Alpii de Sus, „Saoussa se afla la Esparron, în tovărăşia unui om din Clausonne (cătun din comuna Saix). Cum acesta se grăbea să se întoarcă acasă, Saoussa îşi luă bastonul şi-i zise «tămâiţă, peliniţă, pune-ţi piciorul peste al meu»: şi ajunseră într-o clipă la Clausonne"; dar el provoca după bunul lui plac mai ales ploaia şi grindina, fie din răutate (pentru a tulbura sărbătoarea unui sat) fie , dimpotrivă, pentru a ajuta un sat, un agricultor, salvându-l de la secetă. La Saint-Maurice-en-Valgaudemar, faima vrăjitorului Moundou a trecut în expresia: „Va ploua, uite norul lui Moundou, se apropie!" în multe parohii, preotul avea reputaţia de a putea aduce ploaia. În Ain, la răscrucea dintre Bresse şi Bugey, preotului parohiei din Allymes i se conferea această putere „de a stârni furtunile". La încheierea slujbei duminicale, enoriaşii adunaţi îi cereau să-şi arunce gheata stângă împotriva norilor aducători de grindină. Aceştia erau alungaţi spre parohiile vecine, al căror preot devenea astfel vrăjitorul.

Apoi, dacă vrăjitorul era poziţionat în afara timpului şi a limitelor cunoscute ale teritoriului comunal, toţi sunt de acord că acesta putea modifica, într-un anumit fel, reperele spaţiale şi temporale. De exemplu, el „îi leagă pe oamenii care la apusul soarelui întârzie prea mult pe câmp sau care adesea s-au arătat lipsiţi de respect când îl întâlneau pe drum. Aceştia îşi pierdeau simţul orientării şi mergeau până în zori dacă nu se ivea nimeni care să dezlege vraja, aducându-i pe drumul cel bun.

Pe de altă parte, ei pot provoca o stare de somnolenţă pasageră sau repetată care interzice sau îngreunează gesturile în activităţile în curs. În sens opus, şi cu ajutorul unei mâini de lucru vizibile sau invizibile,

el poate construi o casă sau tăia o stivă de lemne de la apariţia primelor stele la cântatul cocoşilor. Totul se întâmplă ca în minunatele poveşti, timpul se dilată sau se contractă, încetineşte sau accelerează munca oamenilor.

În al treilea rând, el este omul metamorfozelor. Se poale transforma în animal, putere pe care o împarte cu diavolul. Vrăjitorul poate lua înfăţişarea oricărui animal, de la vacă la găină, şi mai ales a celor pe care tradiţia populară orală sau scrisă le asociază cu prezenţa diavolului: pisica, ţapul, câinele, corbul. Fără să intrăm în amănunte, se pot distinge două feluri de istorii care se aud frecvent de la o regiune la alta.

Mai întâi, un om întâlneşte, la un ceas sau într-un loc neobişnuit, un animal, pe care-l răneşte voind să-l gonească: a doua zi se observă că vrăjitorul este rănit aproape în acelaşi loc de pe corp ca animalul din ajun. Apoi, dintr-un motiv special, animalul trebuie purtat în spate sau în căruţă. Pe drum, el devine atât de greu că cel care-l poartă nu mai poate înainta; şi dacă cel care o ia la goană este adesea diavolul, se ştie că e vorba de o farsă pusă la cale de vrăjitor. Trebuie să spunem că acesta din urmă are o relaţie foarte veche cu animalele şi mai ales cu două dintre ele, deosebit de temute la ţară: lupul şi şarpele. El este mai mult „mânător de lupi“, ca în Berry sau Auvergne, decât lycantrop. Dar mai ales este obişnuit cu şerpii, pe care-i prinde fie pentru a confecţiona leacuri ca viperina, fie pentru scopuri mai misterioase. Într-adevăr, adesea îl poartă în sân şi-l arată cu plăcere trecătorilor întâlniţi în cale. Şarpele reprezintă într-un fel cartea lui de vizită.

Pe deasupra, pare să-şi fi dezvoltat un simţ care-i permite să adulmece prezenţa reptilelor. Astfel, în anul 1978, o bătrână ţărancă din Bugey (Jura meridionali), îmi povestea că, într-o zi, cu puţin timp înainte de al doilea război mondial, aducea o legătură de crengi de pe un loc în care fiul ei tăiase lemne. Se oprise în piaţa satului să mai răsufle. Louis M „vraciul, a cărui faimă depăşise graniţele regiunii, stătea de vorbă cu nişte oameni. Uitându-se la ea, i-a zis: „Oh! Fino, dacă vrei să mai trăieşti şi după seara asta, ai face bine să arunci lemnele.“ Cunoscându-i faima, ea aruncă imediat povara şi toată lumea putu să vadă o viperă scăpând dintre lemne şi îndreptându-se spre grădina vecină.

Interpretarea unor asemenea tipuri de evenimente se arată complexă pentru etnograf: şarpele reprezintă vrăjitorul sau diavolul? Sau pe amândoi? Să fie o materializare a puterii lor? De ce atunci să-şi dezvăluie puterea? Cum ajunsese în legătura de crengi? Tot atâtea întrebări la care nu e uşor de găsit răspunsul. Oricum, este clar pentru toată lumea că vrăjitorul mai deschisese o dată „gura lui mare“, cum ne încredinţa un om care-l cunoscuse bine. Altfel spus, vrăjitorul

profita de aceste ocazii pentru a-şi proba public forţa şi statutul său simbolic.

Dar aceste relatări dezvăluie şi o situaţie paradoxală. În afară de faptul că în multe cazuri vrăjitorul este în primul rând un vraci şi deci o dualitate între bine şi rău, aceste relatări pun în scenă un personaj care, posedând puteri secrete, nu vrea să le disimuleze proprietatea. Dimpotrivă, el este mereu gata să-şi arate puterile prin renghiuri şi tot felul de farse. Totul se petrece ca şi cum vrăjitorul ar aştepta asentimentul, adică aprobarea (de exemplu, râsul spectatorilor) satului. Bineînţeles, comunitatea nu poate decât să-şi manifeste dezaprobarea, pentru că fiecare o poate păţi la rândul lui. Vrăjitorul caută o imposibilă recunoaştere publică, pentru că încearcă să-şi revendice un loc respectabil fără să abandoneze, în contrapartidă, prerogativele sale vrăjitoreşti.

Forma animală nu este singura pe care o poate lua vrăjitorul. El poate, cum se întâmpla în Languedoc, să se identifice cu unul din elementele naturale. „într-o seară, vrăjitorul C. Şi un tovarăş de-al lui, mergeau pe drum. Brusc se pomi o vântoasă, un soi de negură cu o formă fantastică, şi tovarăşul nu-l mai zări pe vrăjitor. Ceaţa îl transportase pe o stâncă: «Să nu spui nimănui, altfel ţi se vor întâmpla lucruri rele». Totuşi, asemenea relatări rămân ambigue în privinţa acestui fenomen: să fie oare o veritabilă transformare fizică a vrăjitorului? O apariţie a diavolului? Sau o vrajă pusă la cale? Vârtejuri de vânt, valuri de negură sau de foc „alergând pe drum“ (trăsnet, spiriduş) sunt adesea manifestări ale prezenţei diavolului. În sfârşit, vrăjitorul poate lua aspectul unor bule de foc, galbene, cu nucleul roşu, de diametru mic care, ne spunea o ţărancă din Bresse de l’Ain: „Se roteau în horă pe lângă hornul meu, exact la înălţimea acoperişului, uneori făceau să sară şindrilă.“ Aceştia erau vrăjitorii din canton, regrupaţi în acest loc, înainte de a zbura spre sinagogă sau sabat, într-o luncă înconjurată de stufăriş.

În sfârşit, vrăjitorul participa la reuniuni săptămânale (lunea, joia, vinerea sunt zilele propice) sau sezoniere (nopţile primelor zile de mai sau de sfântul Ion de vară) de vrăjitori, numite sabaturi sau sinagogi. Un fel de liturghii negre sau orgiastice, celebrate de diavolul în persoană, permiteau reînnoirea credinţei lor demonice şi regenerarea puterilor lor malefice. Dacă majoritatea istoricilor sunt de acord admiţând că cele mai multˆ dintre ritualuri provin din imaginaţia erudită a demonologilor din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, unii dintre ei cred că această construcţie intelectuală se întemeiază pe elementele tradiţionale ale ceremoniilor religioase sau ale festivităţilor păgâne.

Oricum ar fi, se pare că astăzi tradiţia orală îşi mai aminteşte puţin despre aceste reuniuni nocturne. Ea a reţinut, sub formă de scurte povestiri anecdotice, cele două moduri principale de transport ale

vrăjitorilor: fie zburând învăluit în ceaţă, de exemplu, sub formă umană sau aparenţă animală, fie călărind un animal, un ţap, un om, un imprudent care le-a ieşit în cale noaptea. Această tradiţie a uitat aproape complet riturile demonice ca sărutatul ritual în fund al diavolului, precum şi riturile antropofage (consumarea unui copil) sau sexuale.

De asemenea, când se evocă ceremonia sabatului, ea este mai degrabă apropiată de un rit agrar de conjuraţie, adică de adoraţie a forţelor naturii, după exemplul acelora care se petrec în lunca din comuna Ménétreuil, din Bressa chalonneză: „Această luncă situată la marginea râului Sane Morte, la o mare distanţă de case, înconjurată de un stufăriş des, unde cuibăresc numeroase bufniţe, era un loc ales pentru sabat. Într-adevăr, uneori câte o familie se ducea să se scalde în pielea goală la miezul nopţii, pentru a celebra nunta unui fiu sau a unei fiice şi să aprindă un foc în jurul căruia să danseze fata. Astăzi (1985), această luncă este blestemată. Proprietarii nu pot lucra fără să li se întâmple mereu câte ceva, tot felul de necazuri. Ei spun că niciodată nu şi-au putut aduna finul de pe acele locuri fără să se stârnească o ploaie, o furtună care să le întrerupă întotdeauna munca."

Reprezentările sabatului par să fie despuiate de elementele religioase, pentru a păstra numai ceea ce subliniază încă o dată principala caracteristică a vrăjitorului: puterea lui de a acţiona asupra spaţiului şi timpului. Toate povestirile se concentrează, pe de o parte, asupra capacităţii sale de a reduce distanţele, iar, pe de altă parte, asupra gustului său evident pentru locurile sinistre, întunecate, lugubre. Astfel, tradiţia sabatului este în zilele noastre mai mult o memorie toponimică. În fiecare regiune există o sumedenie de lunci, de răspântii, mlaştini, vârfuri de coline sau munţi numite „a vrăjitorului". De fapt, aceste locuri sunt nu atât izolate cât despărţite de spaţiul cotidian: se trece pe acolo, dar nimeni nu se opreşte cu plăcere. De altfel, dacă din întâmplare cineva întâlneşte pe aceste locuri o reuniune de vrăjitori, trebuie să treacă fără să le adreseze vreun cuvânt; ca şi cum fiecare s-ar afla într-o lume paralelă celeilalte, fără legătură între ele.

În sfârşit, vrăjitorul îşi definitivează dominaţia asupra timpului şi spaţiului, reunind adesea darurile dedublării, ale dublei vederi şi ale divinaţiei. Astfel, în fiecare dimineaţă „Saoussa iese în prag ca să examineze cerul şi anunţă cu voce tare dacă timpul era propice pentru a semăna cartofi sau pentru orice lucrare agricolă." Dar dacă pe furiş cineva profita de prezicerea lui meteorologică, recolta lui era imediat vrăjită. În consecinţă, vrăjitorul era singurul sătean eliberat de orice constrângere care-l lega pe ţăran de pământ. Nimic nu avea putere asupra lui, nimic nu-i putea sta în cale. In anumite regiuni, cum ar fi

Ariège, se pretinde că el putea chiar să-şi despartă sufletul de trup şi să călătorească în voie în timp ce dormea în casă sau pe câmp. Pentru sat, el era cel care se putea dispensa în întregime (în corp şi spirit) de relaţia cu teritoriul – cea mai sigură definiţie a ţăranului – pentru a-şi afirma existenţa socială. El nu-şi datorează identitatea istorică, simbolică, economică nici abilităţii sale de a-şi folosi toate resursele ştiinţei şi îndemânării obişnuite privind modalităţile de a se poziţiona în mediul geografic şi cosmic, nici deţinerii de proprietăţi funciare. Ceea ce sperie comunitatea este exact faptul că el nu refuză aceste relaţii de apartenenţă — ceea ce ar permite clasarea lui definitivă ca străin sau deviant – ci chiar proclamă prin comportamentul său că ele nu sunt necesare vieţii. Prin „renghiurile“ şi „făcăturile“ sale dovedeşte că nu e de aici, dar fără a fi din altă parte. Gelozia lui înnăscută împingându-l să poftească toate bunurile altuia, se presupune că el ar vrea să acapareze terenurile rămase vacante prin ruinarea victimelor sale, ceea ce ne-ar putea face să credem că doreşte şi el o ancorare în teritoriu. Ar avea astfel un comportament dacă nu posibil de recunoscut cel puţin credibil, pentru că s-ar referi la simbolistica obişnuită pentru a-şi afirma identitatea socială. Dar este evident că proiectul său nu se opreşte la întemeierea unei gospodării agricole oricât de vastă ar fi ea: lui i-ar trebui mereu mai mult, şi comuna în totalitatea ei nu i-ar ajunge. S-ar putea spune că actul cuceririi, al capturării şi nu bucuria bogăţiei îl seduce şi însufleţeşte pe vrăjitor. Nicio povestire, după câte cunosc, nu vorbeşte despre o prosperitate astfel dobândită; fie că s-a născut bogat, fie că e predestinat să repete fără încetare că poate deveni bogat când vrea! Vrăjitorul se dovedeşte astfel a fi un jalnic proprietar! Foamea lui nedomolită pentru loturile hotărnicite pe care până la urmă nu ajunge să le apuce creează un fel de insecuritate înfricoşătoare în comună pentru că obligă pe fiecare la o suspiciune epuizantă de fiecare clipă.

Numele său şi deci „greutatea“ reprezentativităţii sale în sat se nasc atât din demonstraţia lui de forţă şi din violenţa plasată chiar în centrul sociabilităţii cât şi din revendicarea „încăpăţânată“ a libertăţii sale totale de comportament.

O FIGURĂ SIMBOLICĂ

O lectură punând cap la cap toate povestirile populare adunate de etnografi timp de un secol dezvăluie fără îndoială într-o manieră sistematică trei principale caractere ale figurii simbolice a vrăjitorului, pe care puţinele noastre exemple ne-au lăsat să le întrezărim.

În primul rând, el reprezintă riscul epuizării bruşte a vieţii în formă şi în principii. Vrăjitorul este în mod tradiţional cel care „usucă“ pământul, plantele, animalele, oamenii. El îi goleşte de substanţa vitală (lapte, spermă, carne, sevă) pentru a-i face să moară de

lingoare. El constituie o ameninţare de extincţie imprevizibilă şi arbitrară.

În al doilea rând, el îşi revendică rolul celui care provoacă tulburări şi dezordini. Pretutindeni este desemnat ca autor al tuturor perturbărilor sociale şi naturale. Trebuie să observăm că această reprezentare îl plasează – adică îl împinge – mai aproape de natură şi, în orice caz, într-o vecinătate mai apropiată de ea decât de omul obişnuit care, dimpotrivă, încearcă să se ţină la o adecvată distanţă.

In al treilea rând, el creează grupului local imaginea instabilităţii fundamentale a omului şi, poate, prin metaforizare, a instabilităţii organice a naturii, luată în sens global.

Se poate spune că vrăjitorul din povestirile populare este acel agricultor comercial sau slujitor literalmente incapabil să trăiască în relaţiile obişnuite cu celălalt şi în mediul natural, aşa cum i-au fost transmise. Gelozia şi ura lui îl lasă într-un anumit fel fără memoria sociabilităţii umane. Totul se petrece ca şi cum vrăjitorul n-ar şti să-şi salute vecinul altfel decât făcându-i rău, gest care de altfel nu surprinde pe nimeni şi pentru care, se ghiceşte din anumite texte, el aşteaptă chiar o aprobare colectivă (aşteptare evident mereu decepţionată).

Vrăjitorul evocă prezenţa „celuilalt“ inspirând teamă. Nicio relaţie de reciprocitate nu se poate angaja cu el, cum spune José Gomes Da Silva, el reduce „la zero distanţele diferenţiale care permit stabilirea unui raport cu celălalt“. În faţa prezenţei lui, singura atitudine de conceput este aceea de conjuraţie cu două comportamente posibile: evitarea sau agresiunea.

Ştiinţa comună a societăţilor ţărăneşti este bogată în acest domeniu: ea preconizează esenţialmente gesturile codificate al căror catalog extras din folclorul regional este de altfel bine cunoscut. În Bresse de l’Ain, când întâlneşti o persoană bănuită de vrăjitorie, trebuie s-o saluţi pentru a-i evita mânia, dar fără să aştepţi răspuns sau să te opreşti. O dată ce ajungi destul de departe de ea, ca să nu mai poţi fi văzut, trebuie să culegi trei ierburi diferite sau trei brânduşe de pădure pe care le vei arunca una câte una pe deasupra umărului stâng fără să priveşti înapoi. Acest gest ar putea însemna: „Nu mă vei învinge!“ sau mai modem: „Să te ia dracu!“ Este o manieră simbolică de a te feri de vrăjitor şi de a schimba destinaţia eventualei vrăji, substituind urma paşilor cu un câmp de ierburi.

Când vrăjitorul este şi mai „năzuros“, trebuie trecut la acţiune, dar tot fără contact fizic. În Languedoc, pentru a-1 pedepsi pe vrăjitor, este de ajuns să se bată un veşmânt care ar reprezenta trupul acestuia. Dar pentru a-1 obliga să se dezvăluie, modalitatea cea mai radicală şi mai răspândită rămâne fără doar şi poate „bătutul în cuie“: cultivatorul (la Point-de-Vaux, în Bresse, în anul 1900) se duce la un

negustor şi-i cere cuie. Negustorul nu trebuie să întrebe câte îi trebuie, altfel reţeta şi-ar pierde eficacitatea. El îi arată numai cutia de cuie, de unde omul îşi ia cuiele fără să privească. Acesta întreabă de preţ, iar negustorul trebuie să-l fixeze tot fără să întrebe de cantitate. Ţăranul se întoarce acasă şi pune cuiele într-o oală de pământ sau într-o cratiţă de fier, nu are importanţă, dar recipientul trebuie să fie nou. Pune totul pe foc. Când cuiele sunt suficient de fierbinţi, vrăjitorul intră într-o violentă agitaţie de care nu poate scăpa decât venind acasă la victima sa. Acolo, doborât de o sete cumplită, este obligat să-şi mărturisească vina. Uneori i se dă să bea, ceea ce rupe imediat vraja, dar cel mai adesea este bătut cu bastoane şi lanţuri.

În consecinţă, născându-se într-o împrejurare neobişnuită, plasându-se ferm în afara timpului, aspirând spre tot ceea ce este necunoscut, neputând să-şi învingă puterea malefică şi încălcind fără încetare tot ce ţine de normă, vrăjitorul se manifestă printr-un singur comportament: excesul în toate relaţiile sale şi în primul rând în relaţiile cu sine însuşi. Temperanţa, calea de mijloc, echilibrul, pe scurt „înţelepciunea“ îi sunt numai necunoscute, dar aproape de neînţeles.

A DESCÂNTA RĂUL, A VORBI DE SORŢI

Între 1975 şi 1985, a fi admis în anturajul zilnic al unui vraci constituia una din posibilităţile cele mai sigure de a auzi vorbindu-se despre vrăjitorie.

Local numiţi „gânditori de taină“, „văcari“, „descântători“ şi, bineînţeles, vrăjitori, aceşti practicieni folosesc formule sau rugăciuni cu caracter magic medical şi religios. Ele sunt uneori însoţite de practici empirice sau ritualuri mai mult sau mai puţin complexe, mai lungi sau mai scurte. Termenul generic de „dar“ reţinut de literatura etnologică franceză întreţine o anumită confuzie de sens cu darul magnetizatorului sau al radiestezistului care se defineşte ca o capacitate corporală înnăscută.

În stufărişurile bressane (şi în alte locuri), descântătorul se recunoaşte ca proprietar sau simplu depozitar a cel puţin unei rugăciuni. Această abilitate rituală îi conferă o anumită putere de acţiune terapeutică: putem spune, alături de Jeanne Favret, că ei posedă „o anumită cantitate de forţă“…

În general agricultorul, slujbaşul, muncitorul sau oricare altul nu încearcă să-şi dobândească un dar. El îl acceptă de la o rudă apropiată sau depărtată, de la un vecin sau de la un străin, cel mai adesea prin constrângere. Darul poate fi „medical“; i se poate întâmpla celui care frecventează un practician ca acesta să-i dezvăluie într-o zi secretul, instituindu-l descântător, transmiţătorul retrăgându-se aproape imediat din practica terapeutică; darul poate fi social; pentru a evita

un conflict de familie sau de vecinătate pe care l-ar crea refuzul repetat de a-şi asuma succesiunea.

Darul se primeşte condiţionat de patru reguli obligatorii: păstrarea secretului privind conţinutul textului (se vorbeşte atunci de „rugăciuni secrete“); interdicţia de a refuza un pacient ale cărui simptome sunt descrise în formulă; refuzul oricărei remuneraţii; transmiterea ştiinţei înainte de moarte. Darul trebuie să circule – să supravieţuiască practicianului – sub ameninţarea întoarcerii răului asupra descendenţilor descântătorului care uită să-l transmită. La sfârşitul anilor ’70, o farmacistă instalată la Lyon avea un tată descântător cu o oarecare notorietate. Ea atribuia negii de care nu se putea debarasa decesului întâmplător al tatălui ei; pierderea iremediabilă a rugăciunilor însemnase ruperea brutală a liniei de descântători ale căror rugăciuni specificau leacul acestor negi, la fiecare transmisie. Întreruperea este astfel percepută ca o oprire a unui proces simbolic care, cu fiecare nou succesor, împingea mereu înainte boala tămăduită a corpurilor pacienţilor de ieri. De acum încolo acest rău acumulat stagna în spaţiul familial al ultimului posesor de rugăciuni şi cădea, după spusele acestei paciente, asupra descendenţilor.

În sfârşit, descântătorul nu este niciodată un practician total: el poate câştiga un beneficiu când prin practica sa îşi alcătuieşte o clientelă credincioasă suficient de importantă pentru a genera un venit economic. De obicei se ocupă cu descântatul în paralel cu activitatea sa profesională, care asigură supravieţuirea familiei.

Fiecare dar se compune dintr-un text, conservat oral sau în scris (caiet manuscris, carte de colportaj imprimată, pagină volantă), care se murmură sau se recită deasupra negilor, pecinginei, zonei Zoster, durerilor de burtă sau arsurilor. Fiecare din ele îngrijeşte un rău anume şi un descântător poate poseda mai multe zeci de rugăciuni provenind de la marmulţi transmiţători. „Oraţia pentru durerea de ochi“ constituie un exemplu tipic:

„Preafericitul sfânt Ion, trecând pe aici, trei fecioare pe drum întâlni şi le zise: ce faceţi aici? Noi vindecăm de albeaţă; vindecaţi, fetelor, vindecaţi ochiul sau ochii lui O… faceţi semnul crucii, suflaţi peste ochi, şi ziceţi albeaţă, fierbinţeală din făcătură sau ce o fi, gheară, vânt rău sau păianjen, Dumnezeu îţi porunceşte să n-ai putere asupra ochiului mai mult decât evreii asupra Domnului Isus în ziua de Paşte, apoi se mai face o dată semnul crucii suflând peste ochii persoanei, zicând: Dumnezeu te-a lecuit şi nu uita rugăciunea pentru prefericita sfântă Clara“.

Nu vom intra aici în analiza istorică a acestei literaturi „populare“ elaborată deja de alţii. Ne vom mulţumi să situăm în trecere acest exemplu. Oraţia provine dintr-o cărticică (21 x 14,8 cm) de şapte pagini, intitulată *Doctorul săracului,* pe care am găsit-o în mai multe

exemplare la fermele din Bresse de l'Ain. Imprimată în regiunea Rhone-Alpes în prima jumătate a secolului trecut, este una din acele opere de colportaj care au cunoscut un mare succes până în ajunul celui de-al doilea război mondial. Asemenea formule pot avea o origine antică, de exemplu „Rugăciunea sfintei Appolina", al cărei prototip urcă până în secolul al IX-lea. Dar forma sub care o citim astăzi s-a fixat, fără îndoială, la începutul secolului al XIX-lea. Punctul de plecare este adesea o interpretare a unui fragment din Noul Testament. Apoi rugăciunea suferă un proces de folclorizare, care o modifică neîncetat, mai ales în veşnica ei mişcare între formele scrise şi orale; de exemplu, se adaugă constant referiri la sfinţii patroni. Rugăciunile sunt redactate de ştiutorii de carte, imprimate de editori grijulii cu clientela lor regională, recopiate, apoi din nou copiate de practicienii care au nevoie personală sau profesională specifică. În sfârşit, învăţate pe de rost, în trecerea lor succesivă de la un descântător la altul. Pe scurt, tot atâtea ocazii pentru a adăuga, a tăia, a uita, are interpreta, a transforma pasaje, fragmente de fraze sau de detalii descriptive. La fiecare transmitere rugăciunea constituie practic o scriere originală care funcţionează totuşi ca un text imuabil a cărui origine se află la Dumnezeu, care a dat-o oamenilor (sfântul Ion, în exemplul nostru).

Aceeaşi cărţulie mai cuprindea vreo treizeci de rugăciuni pentru durerea de dinţi, erizipel, răni şi bube, reumatism, fierbinţeală, chelbe, dalac, diaree, colici, arsuri, entorse, viermi, boli de ochi şi cele referitoare la naşteri. Pe scurt, toate relele obişnuite care împiedică, adică imobilizează pe moment corpul, care în agricultură, ca şi în alte profesii actuale, rămâne instrumentul ş forţa de muncă a omului. Trebuie să mai notăm, în sfârşit, că ele au funcţii multiple: taine ale descântătorilor, leacuri, rugăciuni pentru pelerinajele la sfinţii locuitori (cum ar fi sfânta Clara), formule pentru confecţionarea amuletelor (mai ales pentru gravide) şi, în sfârşit, rugăciuni pentru a vindeca de farmece.

Rugăciunile descântătorilor se clasează în genul literar numit „Rugăciune de întâmpinare a răului şi de îngrijire supranaturală" (I. Hampp). Ele sunt construite pe un model aproape unic pe trei niveluri:

— O introducere dialogată care pune faţă în faţă părţile implicate. Ea evaluează forţa răului, arătând cum acţionează şi forţa binelui asociată unei persoane sacre (taumaturgul) şi unei persoane care poate ajuta (sfântul), care-l reprezintă pe pacient. In acelaşi timp, ea povesteşte istoria leacului originar: aceea care-l autorizează pe actualul depozitar s-o recite, înscriindu-se astfel în linia de lecuitori care urcă până la întemeietorul divin.

— O rugăciune catolică destinată iertării păcatelor (Novena, Tatăl nostru, Ave Maria), situată la mijlocul sau la sfârşitul textului. Ea are

funcţia de a spori eficacitatea formulei, prelungind simbolic relaţia între descântător şi pacient, dincolo de actul terapeutic întotdeauna foarte scurt. Mai mult, ea conferă un caracter de ortodoxie religioasă acestor rugăciuni de colportaj mereu suspecte că ar fi înrudite cu magia şi cu vrăjitoria.

— Apelul la forţele cele bune se poate opera în trei feluri diferite: printr-un exorcism, printr-un remediu empiric sau printr-o binecuvântare.

Pentru răul provenit din farmece, tratamentul pare să fie mai mult o chestiune de diagnostic şi de tehnică decât de ştiinţă. Nu te comporţi la fel dacă răul vine de la Natură sau de la o persoană răuvoitoare. Ghera (tumoare pe pleoapă), albeaţa (pată pe cornee) sunt nume vechi ale maladiilor de ochi în societăţile de policultivatori şi crescători de animale rezultând dintr-o atingere cu un obiect sau dintr-o rană, deci dintr-o greşeală de poziţionare a corpului în raport cu mediul înconjurător. Dar să nu credem că această etiologic ar fi rezervată numai lumii agricole! O călugăriţă care activează într-un oraş important din centrul Franţei ne-a mărturisit că multe cadre şi funcţionari vin s-o consulte pentru „oboseala ochilor“, şi, adesea, aceasta este atribuită poluării, murdăriei străzilor şi a transportului în comun şi chiar umezelii din spaţiile birourilor sau ale unui magazin. Dar poate fi şi o urmare a farmecelor făcute de o persoană care-i vrea răul (sortitorul) fie într-un mod instrumental, fie simbolic, prin cuvânt. Altfel spus, aceste rugăciuni folosesc la fel de bine pentru a eradica răul şi farmecele când se manifestă prin simptomatologia descrisă în texte. Ştiinţa descântătorului rămâne, credem noi, neschimbată când trece de la dureri la farmece. Se rostesc aceleaşi formule invariabile convocate în timpul actului terapeutic sau de descântare. Atunci cum se face trecerea de la o funcţie la alta la acelaşi practician neprofesionist? Un exemplu etnografic ar explica mai bine decât un comentariu nuanţele gesturilor şi atitudinilor care le califică cel mai sigur.

Agricultor ieşit la pensie, Marcel Bricot (nume fictiv) este un descântător şi un vrăjitor cunoscut în acest canton bressan de la graniţele Burgundiei. Este primul lecuitor care a acceptat de un an încoace prezenţa mea aproape zilnică în ferma lui. Prin observaţie directă (în lipsa răspunsurilor la întrebările mele) ştiu acum că descântatul de rău este o practică rapidă care nu se împiedică, sau se împiedică foarte puţin de cuvinte. Diagnosticul se reduce la două operaţii, cunoaşterea numelui şi prenumelui pacientului pentru a fi încorporate formulei, aducând-o prin personalizare cât mai aproape de cazul său (uneori se adaugă numele cantonului sau al locului de reşedinţă); cercetarea răului pentru a se asigura că ea corespunde darului posedat. Tratamentul se rezumă la rostirea formulei privind

răul în cauză, însoţită eventual de semnul crucii care „opreşte“ năvala răului. În niciun moment terapeutul nu atinge bolnavul. După consultaţie pacientul nu zăboveşte, fără îndoială, din obişnuinţă, pentru a nu-l deranja pe descântător din ocupaţiile lui de agricultor sau de alt gen. Dar şi pentru a se feri de întâlnirile cu alţi pacienţi; protecţia împotriva deriziunii sau a răutăţii. Ferma e vizitată după-amiaza, spre seară, dar după ora opt ferma e pustie.

Această rutină a fost întreruptă o dată (cel puţin pentru etnograf) prin sosirea lui Joseph Fairault, un agricultor, tocmai în clipa în care mă pregăteam să plec. Peste sat se lăsa înserarea. Cel care sosise l-a strigat pe Marcel Bricot, care a ieşit în curtea închisă între zidurile înalte făcute din chirpici: nu lăsa pe nimeni să intre în casă. Omul venea pentru calul lui, şi se pare că venea a doua oară:

„— Ştii, e ca şi prima dată. Stă culcat şi…

— A mâncat astăzi?

— Nu, n-a mâncat. Nu ştiu ce poate să fie porcăria asta, parcă ar fi negi. S-a umplut de negi mai rău decât ultima oară. Probabil că-l mănâncă, pentru că se muşcă tot timpul şi sângerează. Şi pute…

— Au venit veterinarii?

— Da… după-masă… dar zic mereu aceeaşi chestie, că nu merită cheltuiala, că e bătrân. Dar ştii, eu nu vreau să moară. *(Tăcere.)*

— Trebuie să continui cu antibioticele. L-ai pus la un loc cu vacile?

— Nu, e tot în ieslea în care era ultima oară. *(Tăcere.)*

— Bine! trebuie să plec, vezi dacă poţi face ceva.

— Tu te-ai îngrijit de el?

— Nu, nevastă-mea l-a vegheat…“

A priori, această conversaţie nu face parte dintr-o consultaţie de descântare; în orice caz nu direct, pentru că niciun fapt de vrajă n-a fost evocat (cel puţin în faţa etnografului). Şi totuşi, densitatea dialogului, neobişnuit la un descântător de rău, te duce cu gândul la faptul că, atât pentru proprietar cât şi pentru terapeut, boala calului nu face parte din categoria bolilor obişnuite. Să eliminăm mai întâi aspectele afective: urgenţa situaţiei nu justifică demersul nocturn. Într-adevăr, Joseph Fairault ar fi putut foarte bine să-I cheme pe Marcel Bricot imediat ce ar fi constatat deteriorarea stării de sănătate a calului. Descântătorul este mai disponibil la această oră pentru că şi-a încheiat muncile agricole pentru ziua aceea. Spre deosebire de noapte, înserarea este mai propice deplasărilor discrete într-un sat, căci este ora la care familia se afla în grajd (la mulsul vacilor) sau în luncă pentru a hrăni animalele care dorm afară. Deci există o tendinţă de disimulare mai mare ca de obicei la descântător. De altfel, neprimindu-l în bucătărie, Marcel Bricot dovedeşte o anumită prudenţă faţă de vizitatorul lui.

Totul se petrece ca şi cum darul n-ar fi aici suficient pentru a face

ecran între el şi forţa răului cu care trebuie să se înfrunte. Prin comportamentul său, el n-a micşorat distanţa pe care pacientul a instaurat-o de la începutul întâlnirii, rămânând de bună voie afară. Fiecare acceptă această situaţie „fără vorbe“, ştiind că, în acest caz, sociabilitatea trebuie să se limiteze la stricta necesitate a tratamentului.

Altă inovaţie surprinzătoare în rutina darurilor: atitudinea descântătorului. Prin întrebările sale, el se impune ca un tehnician care nu este numai proprietarul unui dar de aplicat mecanic. Faptul că pacientul este un animal nu schimbă cu nimic perspectiva, pentru că dacă este vorba de un „simplu rău“ se recită formula în acelaşi fel şi într-un caz ca şi în celălalt. Şi aici se întâmplă totul ca şi cum descântătorul ar vrea să-şi demonstreze puterea sau mai degrabă siguranţa ştiinţei sale; nu trebuie să existe niciun fel de îndoială în privinţa puterii sale. Pe de altă parte, veterinarii confirmaseră că era vorba de o furunculoză generalizată cu antrax. Or, Marcel Bricot, care văzuse calul, nu putea confunda furunculele cu negii pentru care el poseda efectiv darul. În consecinţă, acceptând să intervină cu această formulă şi dacă ştim bine rigoarea descântătorului, intervenţia lui se făcea pentru alte lucruri decât nişte simpli negi. În sfârşit, şi remarca ni se pare interesantă, Marcel Bricot mi-a interzis să mă întâlnesc cu Joseph Fairault: „Nu-i place să fie sâcâit. Aşa e el când i se îmbolnăveşte calul. Să nu te duci pe acolo! L-ai scoate din sărite!“ Până atunci nu se împotrivise la întâlnirile mele cu pacienţii: Joseph Fairault avea deci alt statut?

Bineînţeles că nu voi şti niciodată ce fel de tratament a aplicat, nici dacă observaţiile mele sunt pertinente sau nu. Dar sigur este că am avut sub ochi o dublă translaţie de poziţie; un descântător de negi care devine descântător de altceva, pe care noi îl numim farmece şi, pe de altă parte, un pacient care se află între cele două, între ceea ce nu poate fi numai o boală, dar nu este încă vrăjitorie; şi totul privind un eveniment care nu se lasă descifrat, ci care doar se percepe şi impresionează pe cei admişi să-l asculte.

Unele din aceste rugăciuni secrete (dacă nu toate?) sunt suficient de ambigue centru a servi la bine şi la rău. Astfel, în nordul ţinutului Bresse de l’Ain, fiecare ştie că poate vindeca negii în mai multe feluri:

„— Tăind nouă sau şapte rămurele din pădure pe care le îngroapă fără să fie văzut de nimeni: când acestea vor putrezi, negii vor dispărea;

— Tăind cinci rămurele din pădure din care va face un mănunchi pe care-l va îngropa sub drum. Când o căruţă le va zdrobi, negii vor dispărea;

— Culegând nouă frunze de dafin care se îngroapă la miezul nopţii dintre 30 aprilie şi 1 mai. Sau recoltând şapte frunze de laur şi

îngropându-le într-o noapte cu lună plină;

— Tăind un măr în tot atâtea felii câţi negi sunt. Se freacă fiecare felie de fiecare neg, apoi se reconstituie mărul, legându-l cu o sfoară, şi se aruncă într-un loc inaccesibil (pe vremuri – fântânile): când sfoara va putrezi, negii vor dispărea.“

Bineînţeles, fiecare din aceste practici pot fi însoţite de o rugăciune pe care persoana o cunoaşte. Dar aşa cum mi-a confirmat un descântător bressan, transmiţându-mi una dintre ele cu clauza secretului, trebuie întotdeauna să îngropi „lemnele” într-un câmp, departe de sat, într-un stufăriş, „altfel ar putea face rău! “ El ev oca pur şi simplu faptul că era de ajuns s ă îngropi aceste rămurele purtătoare metaforice de boala negilor sub pragul unui staul, de exemplu, pentru ca vacile, călcându-le în picioare, să se umple de negi. Avem de a face aşadar cu o chestiune de vrăjitorie . Rugăciunea se adaptează foarte bine atunci la funcţia de vrăjitorie: trebuie doar să se sară pasajele propriu-zis terapeutice (nu neapărat cele de ordin religios) şi să se spună numele victimei în locul celui al pacientului.

Se pare că avem de a face aici cu limbajul elementar al vrăjitoriei, adică al acelei persoane care nefiind un vrăjitor profesionist şi neavând o cunoştinţă livrescă sau de alt fel în domeniu devine vrăjitor când îl păleşte gelozia – dintr-o „poftă“, zic bressanii, sau din mânie. Şi ocaziile sunt numeroase în viaţa sătească sau urbană; povara coabitării şi -a promiscuităţii, concurenţa între artişti etc. Trebuie să observăm că timp de zece ani petrecuţi pe pământ bressan n-am întâlnit decât o singură familie care s-a declarat descendentă dintr-o linie de vrăjitori. Reputaţia cantonală şi regională a confirmat spusele acesteia. Fiica ultimului vrăjitor decedat (în jurul anului 1960) a dorit să pună capăt acestei mefienţe generalizate privind familia ei şi pe ea însăşi şi s-a gândit să contacteze un etnolog „pentru a preda cărţile tatălui ei ştiinţei“. Este vorba de un ansamblu de şapte lucrări: Abatele Julio, *Grands secrets merveilleux,* 1907; trei cărţulii de colportaj cusute la un loc cu o sforicică, *Vache noire, Poule noire* şi *Dragon noir* (lipsesc paginile de gardă); Papus, *Traité élémentaire de science oculte* (versiune prescurtată); patru ediţii diferite din *Médecin des pauvres;* în sfârşit, *Les Secrets merveilleux de la magie naturelle du Petit Albert,* Lyon 1668 (reproducere). Instalat într-un sat, în vecinătatea oraşului Bourg-en-Bresse (prefectura Ain), vrăjitorul, tatăl ei, conducea o fermă deosebit de prosperă.

Descântătorul nu este singura posibilitate de informaţie despre vrăjitorie. Mai există şi o a doua, concomitentă cu prima: discursul obişnuit al colectivităţii locale în care se joacă drama vrăjitoriei. Pentru a fi atent la comportamentul descântătorilor, este obligatoriu „să trăieşti la ţară“ de-a lungul unui an. Încetul cu încetul, etnograful devine „unul de pe aici“: el se înscrie în peisaj fără să devină totuşi

„unul de ai noştri“.

Totuşi, aceasta înseamnă că în afara anchetelor propriu-zis ştiinţifice, el, şi în caz de nevoie şi familia lui, au „de a face“ cu anturajul cotidian. Or, pentru a se construi aceste relaţii necesare vieţii sale de toate zilele, etnograful şi vecinii lui trebuie să ştie „cu cine au de a face“. El află lucruri despre unii şi despre alţii şi reciproc: fapte mărunte, fragmente de genealogie, de amintiri ale vieţii de altădată, elemente conflictuale intra sau interfamiliale, frânturi de biografii. Pe scurt, o întreagă ştiinţă care introduce în raporturi „o anumită densitate, o culoare specială, în măsura în care fiecare parte se dezvăluie celeilalte prin cuvinte şi prin viaţa sa“ (G. Simmel).

Progresiv, cuvintele etnografului folosesc atât pentru a se informa cât şi pentru a se face cunoscut celorlalţi. Acestea nu pot ţine numai de chestiunile profesionale, fiind solicitate pentru a exprima propriile sale sentimente şi judecăţi. Dacă vrea să trăiască în sat, el trebuie să aducă informaţii personale şi să le facă să circule pe cele primite. Şi pentru că ceilalţi pot face acum referire la etnograf („El mi-a spus că…“), el nu mai este decât un interlocutor printre alţii, ceea ce-l va face să stabilească relaţii de preferinţă, de indiferenţă sau de refuz. În ochii lui, nu mai există satul, ci familiile şi persoanele. Această pătrundere reciprocă în intimitatea fiecăruia îi permite să audă, între altele, informaţii despre vrăjitorie. Acestea nu mai sunt povestiri destinate străinilor, complet exterioare realităţii vrăjitoriei şi vieţii săteşti, dar nu mai sunt nici comentariile actorilor crizei de vrăjitorie. Sunt interpretările fiecăruia despre ceea ce ştie dintr-o istorie trecută sau în curs de desfăşurare; despre ceea ce se bănuieşte sau, mai mult, despre ceea ce nu se va şti niciodată, intervenţia descântătorului de farmece, de exemplu.

Cuvântul etnografului, întotdeauna un pic şovăitor, devine atunci parte din rumoarea publică, fenomen ale cărui modalităţi sociale le vom studia mai departe şi care are o mare importanţă în „lucrurile care se întâmplă pe aici“. Acest cuvânt reinterpretează evenimentul prezent prin ştiinţa istoriei locale pentru a-l integra mai bine memoriei grupului.

Pe teren, numai metoda unui „timp îndelungat“ îi lasă etnografului posibilitatea de a-şi părăsi poziţia de exterioritate pentru a accede la o poziţie activă în interiorul chestiunii de vrăjitorie. Totuşi, cele două domenii ale cuvântului care deschid demersul nu sunt niciodată complementare pentru a-l informa global asupra aceleiaşi istorii de vrăjitorie.

Într-adevăr, dacă se ştie că etnograful joacă un rol activ într-un caz de vrăjitorie, atunci în faţa lui nu se va vorbi despre convingerile personale. Căci rolul său, pe de o parte, îi conferă o presupusă putere cu atât mai sporită cu cât este adesea greu de determinat, dar fără

care n-ar putea interveni în acţiunea vrăjitorească. El va fi dacă nu temut cel puţin ocolit, căci această putere este partea ascunsă, asocială, din care pricină nimeni nu va avea încredere în el. Trebuie întotdeauna ţinut la distanţă. Pe de altă parte, dacă îşi exprimă părerea, riscă să se lase antrenat în miezul evenimentului. Şi, reciproc, dacă cel vrăjit, familia acestuia sau descântătorul ştiu că etnograful întreţine doar naraţiunea publică a evenimentului în interiorul satului, atunci ei consideră că el nu are nicio ofertă capabilă să-i ajute într-un mod eficace. El devine pentru ei neinteresant, adică periculos pentru succesul întreprinderii.

În consecinţă, dorind să folosească în acelaşi timp cele două posibilităţi de informare, ar însemna să se lovească de un refuz hotărât. Fiecare din părţile prezente, „public“ şi „actor“, îi vor răspunde că „ea nu crede“. Ceea ce de altfel n-ar fi o minciună, ci o apărare elementară, cum recunoscuse de timpuriu Claude Lévi-Strauss: „Cea mai bună protecţie împotriva farmecelor este să nu crezi, adică voinţa deliberată de a ieşi din sistem, în afara căruia nu poate exista nici vrăjitor, nici victimă. “ Faţă de etnograf care, prin natura muncii lui, insistă asupra actualităţii vrăjitoriei, fiecare afirmă prudent că nu poţi să crezi în existenţa vrăjitoriei fără să crezi în vrăjitor. Şi unul şi celălalt sunt doi poli ai unei relaţii complementare, a căror realitate nu poate fi pusă la îndoială.

CRIZA DE VRĂJITORIE

Schema generală a dramaturgiei vrăjitoriei este acum bine cunoscută datorită lucrărilor pe care Jeanne Favret-Saada le-a făcut în ţinuturile stufărişurilor mayenneze la sfârşitul anilor 1960. Cercetările actuale admit mai mult sau mai puţin validitatea lor, după cum decorul se află în mediul urban sau rural.

O succesiune de nenorociri biologice cade asupra unei familii şi-i ameninţă mai întâi supravieţuirea, apoi chiar vieţile membrilor săi: accidente de căruţă şi de muncă, boli, sterilitatea bărbaţilor, a pământului, a animalelor; eşecuri şcolare sau profesionale; decese. Tenacitatea adversităţii impune imediat ideea că pentru a o eradica ar trebui să se afle cauza acestei îndârjiri. Familia consultă atunci instituţiile oficiale de „reparaţii“: doctorul, jandarmeria, asigurările, instituţiile de cercetare agricolă (analiza pământului, a şeptelului); şi uneori biserica, dacă e de credinţă catolică (binecuvântarea gospodăriei, a negustoriei, a atelierului etc.). Dar aceste instituţii nu pot decât să constate, apoi să propună o tehnică de intervenţie: ele nu avansează decât puţin sau deloc o interpretare globală a evenimentelor. De asemenea, această familie nu va fi pe deplin sigură de ameliorările durabile sau mai puţin durabile atât timp cât sensul „a ceea ce se întâmplă“ nu va fi clar explicat. O certitudine se impune:

explicaţia este în altă parte decât în cauzele naturale (climat, sol, epidemie), sociologice sau personale (greşeală, eroare de folosire a corpului, sau de comportament etc.). Medierea instituţiilor oficiale garantează *a contrario* această certitudine. De la specializarea lor afişată şi autoritatea lor incontestabilă la refuzul sau ezitările lor surprinzătoare, sunt tot atâtea indicii obiective că o întoarcere la normal nu este posibilă. Ideea că familia este ţinta unei persoane răuvoitoare se impune acestei familii. Agresiunea personalizată rămâne singura explicaţie socială rezonabilă care dă socoteală de globalitatea fenomenului. Urgenţa primă devine atunci protejarea de exteriorul prin care circulă acest duşman de două ori ameninţător pentru că, pe de o parte, nu este cunoscut, iar pe de altă parte, nu se ştie de ce i-ar dori atâta rău. Familia se repliază spre interior, reducând la strictul necesar ieşirile şi relaţiile cu vecinii şi cartierul.

Un personaj, în general din anturajul apropiat (familie, mediu profesional, cartier, imobil) îi confirmă atunci că „cineva îi vrea răul“, fără să-I numească. Jeanne Favret-Saada l-a poreclit „vestitorul“: acesta confirmă că atacul este real şi că membrii familiei sunt nu atât pacienţi cât victime, vestitorul are experienţă în materie de vrăjitorie: fie prin meserie (e geambaş, jugănar), care îl poartă frecvent în preajma unor asemenea chestiuni, fie că este unul dintre cei vrăjiţi odinioară. Este foarte rar un descântător sau un vrăjitor. El aduce într-un fel o recunoaştere socială a situaţiei acestei familii. Cu el, fenomenul iese din sfera privată pentru a intra în domeniul public prin intermediul zvonurilor; familia A poate să se recunoască acum vrăjită şi să-şi desăvârşească din punct de vedere material izolarea protecţionistă. Trece apoi la o fază ofensivă. În primul rând va încerca să dea un nume prezenţei reale, dar pentru moment invizibile, care-i vrea răul. Pentru aceasta va consulta un ghicitor, când în ţinut – cum se întâmplă în Berry – această funcţie este distinctă de aceea a descântătorului. Practica sa divinatorie cu tehnici variate constă esenţialmente în a indica agresorul, lăsând consultanţilor grija de a da un nume fermecătorului B. Dar, de cele mai multe ori, descântătorul joacă acest rol la începutul intervenţiei sale. Obiectivul este acelaşi, numai metoda diferă. El pare să privilegieze dialogul prin care îşi invită clientul să rememoreze altercaţiile, ranchiunile, suspiciunile faţă de vecini sau membrii familiei. Astfel, progresiv, familia îl izolează printre amintiri pe cel care-i vrea răul!

Apoi ea cere ajutorul unui descântător C care într-un fel devine vrăjitorul celui care face farmece, B. El îi declară acestuia un veritabil război vrăjitoresc. Dacă forţa sa — adică adiţionarea darurilor, a îndemânării şi experienţei profesionale – este superioară celei a lui B, acestuia din urmă îi va slăbi voinţa, adică va fi eliminat: nenorocirile familiei A vor înceta provizoriu. Dar acum fermecătorul B, devenit

victima a cărei viaţă este ameninţată ca şi acea a victimelor sale, face şi el apel la un specialist în descântece, D. Situaţia se poate întoarce atunci în favoarea lui. Descântătorul C se clatină sub loviturile aduse de această întărire şi nenorocirile familiei A reîncep. Fiecare din aceste oscilaţii se numeşte criză de vrăjitorie, iar procesul, se înţelege de la sine, poate fi limitat în timp numai de moartea protagoniştilor. Căci C va face şi el apel la rândul său la un descântător pentru a-şi salva sănătatea, viaţa.

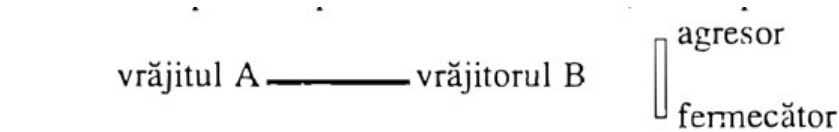
O dată construită relaţia triunghiulară ABC. Intrarea noului actor D are deci două consecinţe: primul jălbar A este cumva scos în afara jocului acestui triunghi, căci chestiunea se reglează acum între descântătorul lui, C, şi vrăjitorul B; un al doilea triunghi BCD tinde atunci să se formeze redistribuind locurile, pentru că fermecătorul B devine victima, descântătorul C agresorul său, iar vrăjitorul întăritor D, descântătorul său. Descântătorul C se transformă în viitoarea victimă potenţială şi, dacă această transformare are loc, se constituie un al treilea triunghi, şi aşa mai departe…

Să rezumăm acest plan de ansamblu pentru a clarifica discuţia:

1. Iniţial, există o relaţie de agresiune personalizată, dar neidentificată:

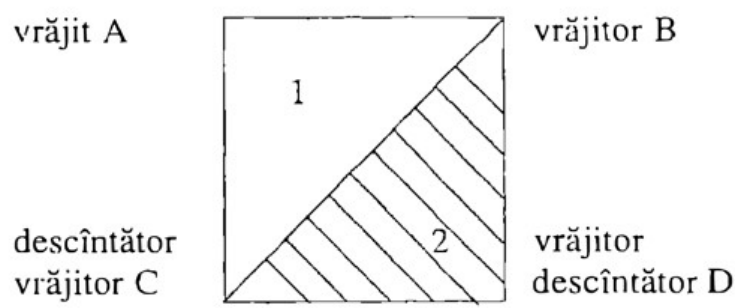
Victima A ——— agresor necunoscut

1. Agresorul este cunoscut. Relaţia dintâi nu este obligatoriu bipolară, căci cel care vrea răul nu este întotdeauna şi cel care-l face. Nedeţinând ştiinţa trebuitoare, el face apel la o persoană care are forţa să împlinească o acţiune vrăjitorească:



După câte ştim, acţiunea de numire se face numai faţă de agresor.

1. Vrăjitul face apel la un specialist al sorţilor care înnoadă lanţul descântători-vrăjitori.



În general, expansiunea acestui sistem se ţine ascunsă de privirile

străine. Totuşi, ea poate apărea în domeniul public cu ocazia unei stângăcii produse de unul dintre combatanţi (J. Favret-Saada). În anul 1975, de exemplu, în regiunea Pont-de-Vaux (malul bressan al Saônului), un om înarmat s-a baricadat în casă pentru a denunţa pe cei care-l tratau pe nedrept de vrăjitor (şi pentru a se apăra). La intervenţia jandarmeriei, a fost internat într-un spital psihiatric. Comportamentul lui dezvăluia desigur incapacitatea de a construi unul din triunghiuri, cu toate că nu se ştia ce loc ocupa: B, C sau D?

O asemenea reprezentare grafică are meritul de a vizualiza cele două caracteristici ale oricărei chestiuni de vrăjitorie. Mai întâi, ea enunţă marea lege a acestei drame: „prohibiţia contactului“. Vrăjit, ghicitor, fermecător, descântător: toţi se protejează de necunoscut evitând cuvintele, privirile, atingerile. Ghicitorul se fereşte să-l numească pe vrăjitor, cel vrăjit se hotărăşte să acţioneze punând între el şi agresor un descântător. În acelaşi fel, victima se baricadează împotriva exteriorului (oricărui exterior — vecini, prieteni, rude, uneori cartier, sat) care reprezintă enigma: agresorul este acolo, ascuns şi deci inaccesibil. Prin care intermediar îşi va efectua el următoarea lovitură? A găsi un descântător este vital, căci închiderea de bună voie nu poate dura. Ea pune în pericol atât viaţa familiei cât şi pe aceea a vrăjitorului; trebuie să se hrănească, să vândă, să producă, pe scurt, să facă schimburi, pentru a asigura supravieţuirea economică şi socială. A numi agresorul şi a-1 „ocupa“ cu un descântător înseamnă a putea ieşi din casă, cel puţin pentru a asigura minimele necesităţi vitale ale familiei. Schematizarea insistă în al doilea rând asupra deplasărilor succesive ale luptei vrăjitoreşti care se îndepărtează de prima victimă, după opinia lui J. Favret-Saada: „Relaţiile luptei magice apar mai degrabă ca o tentativă care eşuează mereu în constituirea unui câmp sau, ceea ce e acelaşi lucru, în impunerea existenţei unui al treilea. Cum ar putea fi altfel dacă ştim că al treilea — justiţiarul – nu este constituit decât din atributele celor doi parteneri iniţiali, victima apărându-şi cauza, agresorul posedând cu asupra de măsură răutatea şi forţa. Ceea ce înseamnă că nu este vorba decât de proiecţia ideală a cuplului iniţial“.

A SE DECLARA VRĂJIT

François Guichard era în 1975 unul din vecinii noştri bressani nu pentru că locuia în acelaşi oraş cu noi, ci pentru că ferma sa era un loc de întâlnire săptămânală şi de schimb de servicii. El ne aproviziona cu ouă, păsări, unt, legume şi chiar cu pâinea pe care o cocea în cuptorul lui cu lemne. Mica reţea de „clienţi-prieteni“ astfel formată, i se dădea cu plăcere o mână de ajutor în timpul muncilor sezoniere (fân, seceriş, strânsul legumelor) sau când anumite evenimente devin cam urgente, cum ar fi fătatul. El avea o fermă de vreo treizeci de hectare în care

„posturile“ erau bine împărţite. Şeful gospodăriei cultiva porumbul, boabe şi siloz, şi se ocupa de o ciurdă de vreo douăzeci de vaci cu lapte. Soţia răspundea de creşterea păsărilor; între altele, ea transforma o parte din producţia de lapte pe care o vindea pe pieţele locale. Ansamblul constituia principalul câştig de bani săptămânal, imediat disponibil. Mama lui se ocupa de sarcinile gospodăriei şi, în sfârşit, tatăl său se ocupa de un hectar de culturi de zarzavat (cartofi, sparanghel, praz). El folosea un cal care, economic şi tehnic, rămânea unealta cea mai rentabilă în această activitate de sprijinire. Cu trei copii, trăiesc toţi sub acelaşi acoperiş în cătunul Léchez (patru familii), situat pe panta uneia din colinele joase care ascund şesul Bresee (Ain). Acest sistem agricol procura familiei Guichard o viaţă dacă nu uşoară, relativ prosperă.

La sfârşitul primăverii, acest echilibru înfloritor s-a prăbuşit brutal în urma morţii calului. Acest „ghinion“, după cuvintele lui François, a fost urmat la două săptămâni de decesul tatălui său: „Când am văzut calul ţeapăn, am ştiut că va urma o altă nenorocire! El (tatăl său) era prea legat de cal; asta l-a ucis.“ Efectiv, toată lumea, de la medicul familiei la etnograf, înclina spre această explicaţie: uzura bătrâneţii legată de amărăciunea dispariţiei calului, vechiul tovarăş de muncă!

Istoria părea încheiată când, în ziua cositului, atitudinea lui François şi a soţiei lui se schimbă radical, uimind pe toţi cei care-i frecventau cu regularitate. De obicei calmi şi rezervaţi, cuplul Guichard începu să-şi bârfească vecinii, tratându-i de hoţi şi leneşi… Foarte rapid, de altfel, aceste bârfe se răspândiră în burgul agricol pe o distanţă de zece kilometri: „o adunătură de leneşi şi de nemernici“; despre biserică: „nu oamenii cinstiţi se duc să-l asculte pe preot“ (familia Guichard nu frecventa biserica decât la marile sărbători liturgice); sau chiar despre propria lor corporaţie: „Ţăranii care au acum tractoare şi care nu ştiu să muncească, nu se gândesc decât să facă rău“.

Plângeri pline de amărăciune, care nu implicau niciun alt răspuns decât sustragerea. Generalităţi repetate şi disperate care puneau în încurcătură cercul de vizitatori obişnuiţi. Pe măsură ce zilele treceau, reproşurile se făceau mai precise. Sunt numiţi acum vecinii, chiar dacă numai într-o manieră topografică: „la Léchez… sunt invidioşi pentru că puteam cu ajutorul calului se fac morcovi, dar ei au tractoare şi nu fac nimic!“ Efectiv, era singurul care mai poseda un cal şi se ocupa de zarzavaturi. Acuzaţiile sunt rostite din ce în ce mai tare în faţa casei, în curtea pe unde ar fi trebuit să treacă vechiul drum al cătunului, acum închis de fiecare familie pentru a-şi aduna vacile înainte de a le băga în staul. „Vor să mă vadă crăpând ca tata, dar să fie cu băgare de seamă, că o pot păţi înaintea mea.“

Vorbe care ne luau drept martori în faţa vecinilor şi care aveau să

îndepărteze curând pe unii dintre noi. La sfârşitul secerişului, incriminările s-au cristalizat într-un conflict deschis cu unul din vecini pe seama hotarelor: au recurs la un măsurător. Apoi, primăria a făcut mai multe intervenţii pentru a calma tensiunea provocată de locuitorii din Léchez care se plânseseră la rândul lor de hărţuielile la care-i supunea François: de exemplu, acesta îi ameninţase public că le ucide crinii dacă-i mai găseşte pe pământurile lui. La sfârşitul verii, vacile fură atinse de mamită; laptele trebuia aruncat. François profită pentru a ne anunţa că nu mai vinde nimic, nici ouă, nici păsări, nici produse lactate. In sfârşit, spre toamnă, familia fu lovită de un nou doliu prin decesul mamei lui François. Acesta din urmă observă absenţa unui vecin de la înmormântare.

Cred că eram ultimul pe care l-am vizitat când îmi puse o întrebare „gravă“:

— Ştii, cred că nu e firesc ceea ce ni se întâmplă. Soţia mea e de acord cu mine. Vezi şi tu, nu pot toate să se întâmple numai aşa pur şi simplu! Cineva mă invidiază şi-mi vrea răul, nu? *(Tăcerea etnografului)*.

— În sfârşit, nu mă pricep la lucrurile astea. Dar tu ştii câte ceva de la Marcel Bricot. Îl cunosc, tatăl lui a fost coleg de şcoală cu tatăl meu, sunt din acelaşi sat, tata mi-a povestit multe despre el. Ştiu că se pricepe la asemenea lucruri. Uite de ce te întreb!

— Vrei să spui că cineva îţi vrea răul?

— Ah! Vezi, şi tu crezi la fel. Eu nu prea cred, dar nevastă-mea a insistat. Crezi că lucrurile astea sunt adevărate?

— Ştiu că există, dar pentru voi, în cazul vostru, trebuie prudenţă…

— Ţi-o fi spus el câte ceva […]. Se zice că Marcel Bricot ar fi tare în chestii de astea. Nevastă-mea mai ştie unul. Soră-sa i-a dat adresa. Crezi că trebuie să chemăm pe cineva?

— Dacă crezi că-ţi poate fi de ajutor, cred că trebuie s-o faci […]. Dar cumnata ta îl cunoaşte bine?

— O, da, ea l-a mai văzut […] dar, ştii, eu nu prea ştiu ce se întâmplă cu mine. Ştii cumva de ce sunt ciudoşi pe mine?

— Nu, nu pot să-mi dau seama.

— Eu ştiu că mă invidiază pentru că se zice că eu câştig mulţi bani, dar şi muncesc, doar ai văzut, nu? Că am făcut o casă, că ieşim duminica şi cheltuim mult? Sunt unii care i-au zis nevesti-mii tot felul de lucruri despre copii pentru că învaţă bine la şcoală. Nevastă-mea zice că asta ar fi. Nu prea ştiu ce să cred?

— Poate! Cine ştie…

— Trebuie deci să opresc aceste necazuri, pentru că altfel ajung să muncesc la uzina de cărămizi (uzina locală).“

Discuţia s-a mai repetat de câteva ori în timpul unor vizite, din ce în ce mai rare, pe care i le-am făcut mai apoi la fermă. Istoria noastră s-a

stins într-un mutism reciproc şi jenant. François era decepţionat că eu nu m-am grăbit să-i pun la dispoziţie cunoştinţele mele pe care, presupunea el, le-aş fi câştigat pe lângă Marcel Bricot. Răspunsurile mele trădau precaritatea puterilor pe care el mi le atribuia. În ceea ce mă privea, eram cam speriat descoperind reputaţia care mi se făcuse, pentru că nu eram deloc pregătit să-mi asum responsabilitatea de a reconforta pe cineva în credinţa în vrăjitorie.

Istoria familiei Guichard nu este unică. Etnograful descântătorilor o va auzi în multe rânduri cu alte nume de oameni şi locuri. Ea corespunde primei faze a oricărei crize de vrăjitorie. Acesta este tipul diagnosticului elaborat de familia victimă, dar care nu se va definitiva decât prin cuvântul descântătorului. Acest exemplu tip permite constatarea că în logica vrăjitorească a eşecurilor, accidentele, bolile sunt interpretate ca sancţiuni. Etiologia lor nu este, ca în caz de boală, raportată la o greşeală, la un păcat personal, la Dumnezeu (puţin frecvent) sau la hazard. Altfel spus, „aceste lovituri grele“ nu sunt loviturile „sorţii“, ci ale „sorţilor“. Acestea devin sancţiuni pentru că apar şi se înlănţuie în interiorul vieţii unei familii care „nu se aşteaptă la asta“. Ele se înscriu într-o progresie şi mai ales într-o repetiţie care elimină imponderabilul, fatalitatea şi destinul. Pe scurt, întâmplarea! Boala datorată bătrâneţii nu ajunge să explice moartea calului pentru că ea este urmată de aceea a stăpânului, care precede pe aceea a soţiei lui, căreia i-au urmat necazurile proprietăţii şi boala vacilor. Slăbiciunea este semnificată mai mult prin serie decât prin fiecare eveniment accidental luat în parte. Repetarea acestor nefericiri biologice şi sociologice acreditează realitatea vrăjilor.

Sancţiune arbitrară, pentru că originea ei este necunoscută şi deci nedreaptă, împotriva căreia François se revoltă cu toată mânia deznădejdii şi stângăcia neputinţei! Căci asemenea oricărui vrăjit, se simte inocent: „ce am făcut ca să merit asta?“ Această chestiune îl împinge la o serie de comportamente paradoxale, dezordonate şi atente să nu uite niciun aspect al problemei. El nu are nimic să-şi reproşeze, el, care până acum nu se ocupase decât să-şi fructifice gospodăria cu forţa lui de muncă. Întreaga familie Guichard se retrage în spatele înaltei valori morale a muncii fără să ţină cont „de pământ“: lenei ursuze a vrăjitorului, el îi opunea „cinstita muncă“. Nedreptatea este strigătoare la cer, iar François o striga vecinilor, prietenilor, rudelor şi chiar celor care nu-l pot auzi, cetăţenilor ţinutului agricol. Excesivitatea, adică ofensa vorbelor şi gesturilor sale exprimă o imensă şi dureroasă neînţelegere care-i dezarmează pe cei apropiaţi care vor să-l ajute. Prudenţa rezonabilă a celorlalţi nu poate fi o explicaţie, şi încă mai puţin un instrument de apărare împotriva a ceea ce este de neconceput! Poziţia celui vrăjit este înainte de toate acest strigăt al lui François împotriva izolării în care nedreptatea îi

închide inexorabil familia. Nedreptatea este repetarea nenorocirilor biologice şi sociologice: sancţiunea, sentimentul trăit al singurătăţii umane. Cele două experienţe sunt prea intolerabile pentru ca ele să fie atribuite altei interpretări decât răutatea. „Cine ar putea să dorească atâta rău unui om decât un alt om? Ai văzut oare un animal înverşunându-se atâta împotriva altui animal?“ ne spune o femeie, descântătoare specialistă în bolile copiilor mici.

Vrăjitoria este momentul unei confruntări empirice cu proverbiala răutate umană. A te descoperi vrăjit înseamnă a lua cunoştinţă de o evidenţă până atunci ignorată sau respinsă: existenţa firească şi universală a acestei rele dispoziţii… „mai tare decât omul“, cum comenta femeia de mai sus, „descântătoarea“, care, în treacăt, despovăra pe vrăjitor de o parte a responsabilităţii sale. Această descoperire aruncă familia vrăjită într-o stupoare paralizantă. Ca să se elibereze, ea procedează la o recunoaştere intelectuală a răutăţii oamenilor: ca şi cum pentru a crede în realitatea ei, aceasta trebuie atinsă, pipăită, cel puţin prin cuvinte. Fiecare vizitator, fiecare membru al familiei devine un interlocutor monopolizat pentru a denunţa, la grămadă, zgomotos şi fără nicio reţinere, gratuitatea, viclenia, orbirea, inflexibilitatea („fără milă“) şi năvala irezistibilă a răutăţii. Discursurile sunt de neoprit, invadând comportamentul familiei Guichard. Ele lasă puţin loc celor care, neîncrezători, nu vor sau nu pot înţelege imperativul vital al acestei cercetări. Anturajul nu vede decât o obsesie acolo unde este un imens efort pentru a admite această realitate insuportabilă.

Şi invariabil se impune o singură concluzie oricărui om vrăjit: răutatea manifestă la modul social un caracter uman altfel incredibil, imoralitatea. Ea se percepe aici cu atât mai monstruos cu cât vrăjitorul o practică îh toată libertatea. Într-adevăr, societăţile europene nu mai au instituţii sociale sau religioase pentru a judeca şi condamna vrăjitoria. Legea îl protejează pe vrăjitorul care poate intenta împotriva acuzatorului o acţiune juridică pentru defăimare. Aşadar el este cel care nu numai că îndrăzneşte să fie imoral ci, mai mult, spre deosebire de delincvent, el o poate practica în totală libertate, fără frică de pedeapsă. De altfel, ea este dublu garantată: de justiţie, care nu recunoaşte niciun fel de caracter condamnabil vrăjitoriei pentru că în ochii ei ea nu există, şi de anonimatul nelegiuitului, care nu lasă niciun fel de probă materială pentru că totul se petrece în sfera invizibilului. De altfel, imoralitatea constituie pentru cel vrăjit forţa principală şi cea mai de temut a vrăjitorului. Căci, mai mult decât răutatea pe care o îndură, el poate măsura imoralitatea cu etalonul propriei sale moralităţi, pe care în paralel nu se sfieşte s-o afişeze în ochii vecinilor. Ea este şi va fi de-a lungul întregii perioade de criză de vrăjitorie garanţia perfectei sale inocenţe.

O alegere între cele două tipuri de conduită se oferă atunci celui vrăjit: fuga sau apărarea imediată. In primul caz îşi vinde ferma, negustoria sau întreprinderea pentru a se instala în altă regiune. Este într-un fel o fugă terapeutică pentru victimă şi un succes pentru vrăjitor:, atacul a eliminat victima cel puţin la modul social. Pentru victimă, distanţa spaţială cumulată cu reîntoarcerea în anonimat poate într-adevăr contracara eficient agresiunea vrăjitorească.

In al doilea caz, se desfăşoară o strategie de repliere în interiorul frontierelor familiale, desemnate printr-o proprietate agricolă sau apartament urban. Familia Guichard nu bate în retragere conform unei mişcări frontale şi radicale. A se baricada ar fi însemnat o sinucidere socială, ca urmare a intervenţiei autorităţilor poliţieneşti sau psihiatrice. Retragerea defensivă se face mai degrabă prin numeroase opriri, întoarceri spre exterior şi bruşte retrageri. Acest mod de închidere în trei faze va duce la liniştea socială a familiei, lăsând câmp liber intervenţiei descântătorului.

Prima ruptură se produce în mod obligatoriu în interiorul spaţiului vieţii cotidiene; aici cătunul Léchez. Aşezându-se în postura de unică victimă a nenorocirilor, dar incapabil pentru moment să desemneze agresorul şi ignorând mobilul răutăţii, François ripostează printr-o vindictă verbală care se adresează întregului sat fără distincţie. Excesul resentimentului său îl duce la credinţa că cele trei familii ale locului s-au unit împotriva lui. Coaliţie aparentă, urmare a reacţiilor de apărare în faţa acestor „dezlănţuiţi“, când îşi opresc copiii să-i mai viziteze pe copiii lui Guichard; când, prin tăcere, ele par a fi de conivenţă cu aceea (sau cu acela) care a făcut apel la primar pentru mediere sau cu aceea care a fost absentă de la înmormântarea mamei lui François. Dar, pentru familia Guichard, este o coaliţie efectivă, posedând propriile ei solidarităţi organice – respingerea comună a agriculturii tradiţionale (cal, culturi de zarzavat, cuptor de pâine) – şi economice – alegerea comună a agriculturii şi a creşterii intensive. In consecinţă, mai degrabă decât diferenţa între bogaţi şi săraci, opoziţia între susţinătorii policulturii şi cei ai monoculturii constituie, cel puţin pentru familia Guichard, motivul central al ostilităţii declarate împotriva ei. Această evidenţă care se impune din ce în ce mai mult aduce o densitate semnificativă a sentimentului de gelozie pe care ea îl denunţă în mod regulat. Sunt invidiaţi nu numai că-şi păstraseră uneltele „din vremurile vechi“, dar şi pentru că ştiu să câştige datorită lor venituri complementare care sporesc bunăstarea financiară a gospodăriei. Astfel, prin drumurile sale zilnice, calul demonstrează pe viu – aproape provocator — originalitatea şi dinamismul acestui gen de exploatare agricolă. Devine acum de înţeles de ce calul este prima victimă a invidioşilor. Gelozia celui necunoscut este direct interpretată în termeni de vrăjitorie. Pe de o parte, ea nu exprimă o dorinţă

imperioasă şi astfel banală de a-şi apropria bunurile celuilalt. Acum gelozia se îndârjeşte mai mult asupra distrugerii lor fizice, cum a fost moartea calului. Pe de altă parte, este prea târziu ca ea să fie explicată în termeni sociologici. Într-adevăr, aşa cum am văzut, gelozia devine formulabilă chiar în momentul în care reclamantul se retrage din societate pentru a se apăra mai bine. Zăvorită în intimitatea nefericirii, ea nu se poate dezvolta în forme sociale şi publice aşa cum se întâmplă când este vorba de conflicte interfamiliale deschise sau proceduri judiciare frecvente în sat.

Până atunci, familia Guichard nu bănuise aceste fisuri în sociabilitatea înconjurătoare. Copleşită de nenorociri, ea vede satul „într-o altă lumină“. Celelalte trei familii nu mai sunt vecini, căci, din cauza divergenţelor modurilor de viaţă, ele nu mai împărtăşesc aceeaşi istorie. Nu mai aparţin în acelaşi fel acestui teritoriu bressan; pe scurt, numai au aceleaşi referinţe când îşi gândesc identitatea socială şi simbolică. Sentimentul de solitudine încercat cu prilejul nenorocirilor-sancţiune se concretizează în mod teritorial, familia Guichard se recunoaşte străină la ea acasă. În acest sens, acuzaţia de vrăjitorie restabileşte în cele din urmă pe coabitanţi în statutul lor de vecini, altfel spus de persoane reunite prin legături de forţă, chiar de invectivă şi ostilitate. Ei sunt preocupaţi de familia Guichard pentru că doresc să şteargă diferenţele care-i despart, făcând reuşita ei de nesuportat. Lipsind-o de o parte a uneltelor sale de producţie, ei îi slăbesc forţa socială; cea prin care familia îşi impune numele şi se face cunoscută în toată regiunea. Moartea tatălui său îi interzice lui François cumpărarea altui cal şi deci îl obligă să abandoneze culturile de zarzavat, el ştiind că numai cu puterea braţelor ar fi o risipă absolut păgubitoare a forţelor sale. Dacă şi-ar imita vecinii, lansându-se în monoculture şi creştere intensivă, starea lui de făptură vrăjită i-ar îngădui să respingă statutul de străin, simţindu-se din nou integrat grupului local, chiar dacă ar fi un loc marginal.

Începând cu un al doilea doliu familial, a doua ruptură priveşte relaţiile lor cu burgul agricol, loc obligat la schimburi economice. Acesta este desemnat fie ca un pol al răului (banda de leneşi), fie ca un loc neutru, pentru că nimeni nu se ocupa de familia Guichard. Cuvintele nu ajung să-i izoleze de „oraşul“ suspect care nu ştie nimic despre eveniment. Familia trece la acte: refuzul de a-şi lăsa copiii să meargă cu autobuzul comun la şcoală; schimbarea brutarului (în Bresse, în anii ’70, agricultorii schimbau făina pe pâine); părăsirea pieţei locale săptămânale pentru alte pieţe mai îndepărtate; transbordarea tuturor tranzacţiilor financiare şi administrative într-o lume mai îndepărtată a prefecturii Ain. Totul se petrece ca şi cum familia Guichard ar crea un vid sanitar în jurul proprietăţii sale, adică în jurul suprafeţei legal cadastrale care, orice s-ar întâmpla, rămâne

singura referinţă legitimă a integrităţii sale de proprietar de teren.

A treia ruptură se face pe seama celor două precedente. Ea îi îndepărtează pe obişnui ţii casei, pe cei care se arată sceptici în privinţa comportamentului familiei şi care, în consecinţă, pot răspândi zvonuri în exterior. Ea evită astfel riscul major ca agresorul să fie informat indirect despre ceea ce se întâmplă în fermă. Toţi au impresia că familia Guichard vrea să rămână numai cu membrii ei, căci nu se mai înţelege cu ceilalţi. Ruptura se face de altfel fără brutalitate şi mai degrabă prin oboseala anturajului. Mişcările de repliere participă la o strategie aproape instinctivă de apărare în faţa neînţelegerii loviturilor repetate ale sorţii. Dar, după ce realizează valoarea lor de sancţiune, cel vrăjit îşi petrece timpul pentru a sesiza sensul global al acestui eveniment. Se pare că cele trei faze ale replierii corespund la trei momente care de fiecare dată pun de acord progresul reflecţiei cu necesităţile acţiunii. Exista mai întâi o intervenţie de primă urgenţă: punerea la adăpost a membrilor familiei de accidente şi boli. Este vorba literalmente de a-i ascunde privirilor, de a-i feri de atingerea şi de a-i sustrage vorbelor celorlalţi. Trebuie să se distanţeze de anturajul cotidian căci, pentru a acţiona în fiecare zi şi *a* lovi atât de precis, agresorul trebuie să cunoască interiorul vieţii celui vrăjit. Apoi familia „vrăjită“ se instalează într-o poziţie de aşteptare, desăvârşind ruptura de restul comunităţii şi de o parte a cantonului. Aşteptare neliniştită a unor noi nenorociri, dar şi perioadă de vigilentă observaţie: ea pândeşte cea mai mică reacţie pe care o suscită comportamentul ei şi ale cărei anomalii l-ar putea denunţa pe cel care o persecută. Şi, în cele din urmă, ea îşi închide retragerea printr-un compromis: izolarea protectoare nu este în niciun caz ireversibilă. Având grijă să nu acuze nominal pe nimeni, ea îşi păstrează posibilitatea de a reînnoda pe urmă fiecare din firele rupte.

Prin fugă sau repliere, cel vrăjit trebuie să-şi schimbe viaţa. Mutarea ridică un prim dig social şi material împotriva avalanşei nenorocirilor. Rapid, ea se va dovedi insuficientă pentru a contracara puterea „fermecătorului“ şi va fi nevoie de toate puterile descântătorului pentru a găsi diguri noi, de origine magică de data aceasta. Intrarea în logica vrăjitoriei nu se face firesc şi nici imediat, de la primele apariţii ale nenorocirii. Familia Guichard nu rosteşte vorbe cum ar fi farmece, fermecător, descântător, nici măcar în faţa persoanelor de încredere, cum de altfel nu recurge automat la magie ca la un mijloc de apărare. Pentru a povesti „ceea ce i se întâmplă“, pentru a cerceta evenimentele, pentru a-şi gândi noul statut, François întrebuinţează gesturi deturnate şi explicaţii aluzive care suprasemnifică aceste nefericiri. Există o prudenţă care se ascunde sub izbucniri, mânii, exasperări, cuvinte şi atitudini ofensive. Ca şi cum excesul ar frâna deriva şuvoiului de vorbe într-un limbaj acceptat de toţi, folosind la

interzicerea oricărei atenţii acordate vrăjitoriei. Zgomotul aparent acoperă munca tăcută de interpretare a familiei faţă de evenimente.

Această atitudine dă socoteală de incomoditatea locului unde va trebui să se plaseze de acum încolo orice persoană care admite situaţia de vrăjit. Într-adevăr, interpretarea nenorocirilor în termeni de agresiune personificată aduce la suprafaţă două „adevăruri“ de obicei îngropate în preocupările zilnice privind prezenţa concretă a lumii invizibile şi puterea cuvântului, care este un act cu consecinţe imediate şi incalculabile. Nimeni din familia vrăjită sau din anturajul ei nu este capabil să explice natura şi modul de acţiune al vrajei. Familia Guichard singură poate să depună mărturie despre teribila eficacitate a sorţilor (repetiţia nenorocirilor) şi să constate că circuitele transmisiunii lor nu au nicio materialitate: ceea ce dovedeşte caracterul „anormal al forţei“ fermecătorului, după cum subliniază J. Favret-Saada. Fermecătorul, cel din povestirile populare, este şi în zilele noastre cel care acţionează în şi prin intermediul invizibilului.

În consecinţă, unul din primele efecte simbolice ale vrăjitoriei este de a provoca o delocalizare a celui vrăjit în raport cu mediul înconjurător pe care-l consideră legat de corpul său. Într-adevăr, orice persoană percepe mediul înconjurător ca fiind schematic împărţit în două părţi: una vizibilă şi cealaltă invizibilă. Dacă trupul uman în care se înregistrează legăturile natură-cultură se situează la frontiera dintre cele două, gândirea constituită în cunoştinţe îl aşază în mod obişnuit şi hotărât în lumea vizibilă, fără de care ea n-ar putea acţiona pentru supravieţuirea lui cotidiană. Or, cel vrăjit trebuie să fie constant neîncrezător în invizibilul de unde fermecătorul pare să-i audă toate vorbele şi să-i observe toate gesturile. El este deci obligat să tacă sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, să-şi deghizeze modalităţile de a spune şi de a acţiona: îşi pierde astfel mijloacele de a se ţine la distanţă de invizibil. Şi, spre deosebire de vecinii săi, el este obligat să acţioneze în această proximitate constantă pentru a asigura supravieţuirea familiei sale.

Dar cel vrăjit întrebuinţează „sus şi tare“ unul sau două din canalele de tranzit ale sorţilor, cum ar fi cuvântul sau privirea. De altfel, la policultivatori este vorba de fapt de o ştiinţă comună care se mobilizează şi se reactivează de fiecare dată: „deochiul“, „vorba rea“, pe scurt, la această cercetare se dedă metodic, prin cercuri geografice concentrice, familia Guichard. Curajul nu este suficient şi necunoaşterea comportamentului adecvat pentru a se izola corect de primejdii o împinge spre soluţiile radicale ale replierii. Totuşi, chiar ezitările demersului nu pot decât s-o convingă – şi o dată cu ea pe cei care o privesc – de realitatea efectelor concrete ale cuvântului, ale privirii: recurgând la asemenea instrumente se poate apăra cel vrăjit pe el şi ograda lui?

SINGURĂTATEA CELUI VRĂJIT

Familia Fontaine face parte dintre agricultorii înstăriţi din partea orientală a ţinutului Bresse. In afară de vreo patruzeci de vaci cu lapte, ea creşte vreo sută de viţei puşi la îngrăşare, plasaţi în locaţie de un negustor de vite din Saône-et-Loire care furnizează şi alimente (făină etc.), ei urmând a fi livraţi unei întreprinderi agro-alimentare. Familia Fontaine primeşte în schimb o sumă pentru fiecare cap de viţel. Fără să-i putem evalua exact suprafaţa, ferma lor se întinde pe mai multe zeci de hectare din care o parte importantă este însămânţată cu porumb de siloz. Numai nucleul familiei locuieşte la fermă, în mijlocul pământurilor. Antoine Fontaine ocupă în plus o funcţie politică regională.

La începutul primăverii, familia constată scăderea anormală a producţiei de lapte pe care perioada de gestaţie a vacilor nu o explică în întregime. Cabinetul veterinar local, care a încheiat cu Fontaine un contract de supraveghere şi intervenţie medicală, opreşte această scădere fără să-i poată explica motivul. Pentru a compensa scăderea veniturilor, Antoine Fontaine sporeşte ciurda de viţei.

Situaţia se înrăutăţeşte în perioada de fătare, căci o mare parte din viţei mor la naştere sau în perioada imediat următoare. Geambaşul aduce un nou lot de viţei, care acum umplu piaţa. În acest timp, veterinarii care fac parte din serviciile Institutului Pasteur procedează la mai multe analize biologice asupra vitelor şi asupra fainei alimentare. În mai multe rânduri acestea sunt înlocuite cu noi produse. Direcţia departamentală a agriculturii contactată procedează şi ea la analize şi chiar la câteva dezinfecţii sanitare ale grajdurilor. Stabulaţia închisă este mutată într-un alt câmp, dar vitele continuă să moară. Geambaşul care lucrează de multă vreme cu Fontaine continuă să-şi retragă vitele bolnave şi să le înlocuiască cu altele. Atunci, el îl pune energic în gardă pe Fontaine cu privire la adevărata natură a nenorocirilor. Catolic practicant, Antoine refuză să asculte această interpretare. O consideră chiar jignitoare, căci pentru el sugerează că familia lui ar fi arierată şi superstiţioasă. Totuşi, cam în aceeaşi perioadă, cuplul Fontaine consultă în mai multe rânduri pe preotul parohiei. Coincidenţă sau nu, ei încep să aducă vorba insistent în conversaţiile lor despre existenţa şi lucrarea diavolului. La începutul verii, pierderile sunt atât de importante că geambaşul ameninţă cu ruperea contractului dacă familia Fontaine nu se decide. În privinţa veterinarilor, aceştia şi-au concentrat acţiunile asupra producţiei de lapte; chiar dacă laptele recoltat era puţin, ciurda de vite era sănătoasă fără să mai înregistreze pierderi. Geambaşul însoţeşte familia Fontaine la descântătorul care i se recomandase. La puţin timp, familia renunţă definitiv la turma de viţei şi desface contractul care o lega de veterinari.

Această întâmplare rezumată pe scurt s-a născut din încrucişarea a două surse de informaţie. Pe de o parte, fusese evocată de veterinarii pe care-i întâlnisem la începutul şederii mele la Bresse, care mi-au dat referinţe, insuficiente pentru a lua contact cu familia Fontaine. Pe de altă parte, doi sau trei ani după aceea, o femeie cu care trebuia să stau de vorbă pentru darurile ei de a descânta pentru boli de piele şi dureri de burtă, a ocolit întrebările mele pentru a-mi vorbi despre nenorocirile acestei familii căreia nu i-a pomenit numele. Ea mă cunoştea după nume şi ştia că îl frecventasem mult timp pe Marcel Bricot. Testa astfel reacţiile mele (puterea mea), căci presupunea că aş fi putut interveni în această istorie cu ştiinţa unui descântător. Cu aceeaşi ocazie, ea mi-a furnizat indirect trei informaţii suplimentare: la un moment dat, ea fusese consultată de familia Fontaine – criza lor de vrăjitorie nu se încheiase încă; neadresându-se aici etnografului, ci unui „coleg“, un descântător poate cere să fie înlocuit într-o afacere fără ca aceasta să se constituie într-o cerere de descântare pentru el însuşi.

Spre deosebire de cele care loviseră familia Guichard, nenorocirile nu se succed aici într-o serie repetitivă sau progresivă. Este vorba mai degrabă de o nenorocire persistentă, cu caracter monolitic, care se îndârjeşte asupra pivotului economic al exploatării agricole. Dar în ambele cazuri rezultatul este acelaşi; agresorul vizează proprietatea şi nu un individ particular; în societăţile de policultivatori-crescători, gândirea vrăjitorească vizează familia şi gospodăria, ca pe un tot nedisociabil. Aceasta nu este o reprezentare proprie policultivatorilor sau vrăjitoriei; o găsim în toate categoriile sociale, şi în alte tipuri de societăţi. Agresorul atacă un domeniu, adică potenţialul energetic al policultivatorului care reprezintă mai mult decât o familie, mai mult decât nişte indivizi, decât valorile economice sau o istorie patronimică; este suma lor, sporită prin ceea ce le leagă între ele. Domeniul este alcătuit din toate încarnările materiale şi simbolice ale identităţii omului prin care el produce şi se reproduce.

Demersul neguţătorului de vite – vestitorul – lansează a doua fază pe care o parcurge orice criză de vrăjitorie: intervenţia descântătorului. Funcţia sa este totuşi mai complexă şi mai subtilă decât o lasă se se întrevadă calificarea sa. În exteriorul familiei, el este primul care recunoaşte oficial starea de vrăjit. Şi el va fi ascultat pentru că îndeplineşte două condiţii satisfăcătoare: prin meseria lui de geambaş, el trece drept un mare cunoscător al sorţilor pentru că vitele sunt ţinta privilegiată a vrăjitoriei: mai mult, fără a fi nici prea aproape pentru a se asimila domeniului celui vrăjit, ni citirea departe pentru a-i stârni temerile, este suficient de familiar pentru a suscita încrederea în el. Se poate spune că în sat această funcţie nu este specifică afacerilor de vrăjitorie. Deschiderea celui mai neînsemnat

şantier individual provoacă vizita celui care se pricepe „fie pentru că a mai făcut asta sau pentru că a mai văzut făcându-se asta.“ El este într-un fel cauţiunea grupului şi dacă întreprinderea nu are conformitate socială, el este acolo tocmai pentru a o îndrepta pe calea cea bună, chiar dând o mână de ajutor. La fel, dacă antreprenorul nu face decât după capul lui, el va fi acolo pentru a propaga dezaprobarea colectivă. La policultivatorii care trebuie să ştie să facă de toate (zidărie, tâmplărie, mecanică, electricitate…), fiecare este în permanenţă un vestitor pentru celălalt.

Dacă intervenţia sa nu este un demers extraordinar în sociabilitatea satului, ea prinde un relief cu totul deosebit în contextul vrăjitoriei care dezvăluie toate sensurile simbolice ale acestei funcţii. Într-adevăr, incitându-l pe Antoine la acţiune, geambaşul îi demonstrează mai întâi că el este „asemenea lui“: nu numai că-i împărtăşeşte certitudinile asupra realităţii vrăjitoriei, ci şi că el este întru totul de acord cu măsurile de apărare pe care acesta şi le-a luat până acum. Altfel spus, familia Fontaine care, după asaltul primelor nenorociri, respinsese pe cât îi stătuse în putinţă locul străinului (acela al ţăranilor din ultimul secol) integrând poziţia marginalizată recunoscută de grup (aceea de vrăjit), poate ieşi acum complet din starea de singurătate, la fel de neliniştitoare ca şi vrăjitoria. Dar spre deosebire de alţi săteni, vrăjitul repliat în propria lui casă nu are aceeaşi libertate de mişcare. El nu-i poate asculta decât pe cei care vin la el, fără posibilitatea de a cere el însuşi alte sfaturi, iar cei care vin sunt puţini. De altfel, vestitorul intervine în clipa în care familia vrăjită se dedă unei intense munci intelectuale de analiză a evenimentelor în care este implicată „cu forţa“. Pentru a-1 descoperi pe cel care-i vrea răul, îşi chinuie memoria, descâlceşte conflicte vechi, îşi aminteşte zvonuri uitate, cataloghează comportamente altădată nesemnificative. Selecţionează astfel fapte risipite, recompune istorii, izolează suspecţi. Ea intră în procesul unei cure care „constă în a face raţională o situaţie dată mai întâi în termeni afectivi (Claude-Lévi-Strauss).“

Iată de ce opinia asupra vinovatului este deja precizată înainte de a fi consultat un descântător cu care prima conversaţie nu foloseşte decât la transformarea convingerilor în certitudini. De altfel, în multe societăţi rurale franceze nu se cunoaşte (sau nu se mai cunoaşte) specialistul oficial însărcinat cel mai adesea să vizualizeze chipul vrăjitorului. Când „ghicitorul“ există, el nu face decât să întărească ritual deducţiile clientului.

Astfel, în anul 1978, în regiunea Argenton-sur-Creuse, am asistat la o practică divinatorie după metoda clasică a oglinzii de apă „care constă în a provoca apariţia chipului agresorului la suprafaţa unui recipient plin cu apă. Ne postasem foarte de dimineaţă la poarta unei ferme care era un loc de pelerinaj pentru copiii retardaţi (epilepsie,

deficienţe de vorbire sau de locomoţie) însoţind o familie care, asemenea nouă, se afla acolo pentru un copil bolnav. Cum proprietarii nu erau acasă, am conversat, fireşte, despre raţiunile prezenţei noastre acolo, stând pe marginea drumului. Familia venea în cadrul unui tratament pentru una din fiice, care refuza să mănânce şi se mişca greu. Vraciul care o trata îi recomandase acest pelerinaj şi în acelaşi timp consultarea „paznicului locului“, care „ştia să ghicească dacă nu cumva exista cineva care face acest rău… “ Mai mult nu aveam să aflăm. După ce invită familia să intre, întreţinându-se câteva minute cu ea, agricultorul ne invită să aşteptăm la poartă. Fără îndoială, datoram discuţiei noastre matinale, în care nu s-a pus la îndoială „buna noastră credinţă de pelerini“, faptul că n-am f ost alungaţi din acel loc. Grupul s-a îndreptat spre fântâna acoperită situată în fundul curţii. Bărbatul a scos o găleată cu apă pe care a aşezat-o pe pământ şi lângă care a rămas imobil o secundă (recitarea unei rugăciuni secrete?). Apoi, cu un gest, a invitat familia să se apropie în timp ce el s-a dat uşor înapoi. După ce aruncară o privire în găleata cu apă, toţi trei intrară în bucătărie. Soţia agricultorului, întorcându-se de la coteţele de găini, a aruncat apa într-un şanţ care trecea pe lângă gard şi ne-a invitat să intrăm în biserica cea veche. Ieşind de acolo ne-am întâlnit cu familia care intra şi ea în biserică. Salutându-ne, bărbatul ne-a spus simplu că acum vraciul putea trece la treabă. Ritualul era scurt şi nu făcea din ghicitor un duşman al vrăjitorului clientului său.

Pentru a reveni la vestitor, intervenţia sa punctează cursul reflecţiilor familiale. Totuşi, ea nu aduce nicio revelaţie susceptibilă de a confirma sau infirma diferitele elemente ale crizei de vrăjitorie. Dimpotrivă, invitând uneori cu fermitate la acţiune fără amânare, el atestă că nu e nevoie de nicio verificare pentru a admite realitatea acestora. Mai mult, luând hotărârea să vorbească şi să acţioneze pe când nu ştia decât foarte puţin sau nimic din istoria personală a familiei Fontaine, geambaşul demonstrează că o anumită necunoaştere a ceea ce se întâmplă în procesul în curs nu poate împiedica reuşita descântecului. Nenorocirea, gelozia, moralitatea, singurătatea… tot atâtea întrebări care voalează măsurile necesare pentru întreprinderea descântării. Prezenţa sa mai pune în lumină ideea că cei care de aproape sau de departe au de a face (sau au avut) cu sorţii formează un ansamblu sudat cel puţin printr-un sentiment de solidaritate. Şi răspunzând pozitiv, reclamantul devine „unul de al lor… “ Astfel, faptul de a se recunoaşte şi de a fi recunoscut fără ocolişuri vrăjit şi de a consulta un descântător evoluează spre o relaţie de „comunalizare“ obişnuită, după definiţia pe care Max Weber o dă acestui concept „care desemnează activitatea socială unificatoare, întemeiată pe sentimentul subiectiv al participanţilor de a aparţine aceluiaşi ansamblu“. Vestitorul „smulge“ literalmente pe cel vrăjit din neputinţa

sa: el nu mai este singur, şi cura poate începe.

CĂILE NENOROCIRII

Cele câteva exemple citate până acum comentează prin ele însele natura reală a vrăjitoriei. Ea este un veritabil război declarat unilateral de descântător. Acesta deschide un lung conflict al cărui obiectiv, ca în orice război, este aneantizarea fizică a duşmanului. Spre deosebire de boală, unde se profilează în plan secund, aici moartea acţionează direct, cizelându-şi prezenţa prin mari nenorociri.

Moartea şi sorţii formează cuplul funcţiei vindecătoare, cuplu care capătă sens într-o relaţie între vrăjitori şi defuncţi, relaţie puţin studiată de etnografia domeniului european. Ea este cunoscută în Bas-Languedoc prin personajul numit *armièr*. Această persoană intră în contact cu sufletele morţilor: el interpretează mesajele şi vindecă prin intermediul lor. Cu ajutorul lor, ea poate face farmece fără ca funcţiile fiecărui mesaj să fie foarte clare.

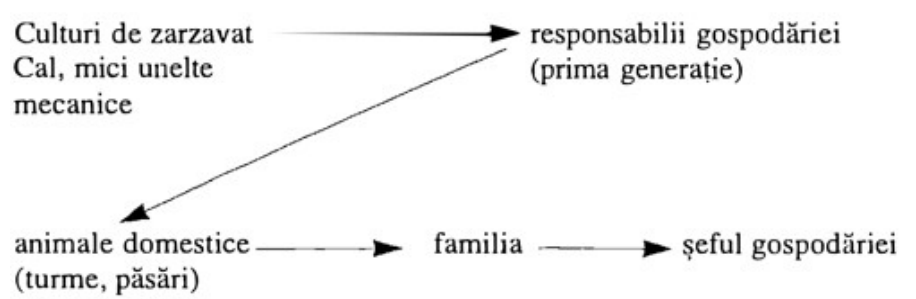
In Bresse am cules un mic număr de mărturii atestând relaţii de acest gen. Bine localizaţi de-a lungul malului Saônului şi la hotarele ţinutului La Diombes, „îndrăzneţii“ constituiau încă din primul sfert al secolului al XX-lea o categorie particulară de strigoi. Când nu sunt chiar vrăjitori, aceste suflete rătăcite au aparţinut bărbaţilor (mai rar femeilor) care în timpul vieţii „au furat pământ“ într-o cantitate atât de mare şi într-o manieră atât de nelegiuită că satul le poartă o ranchiună tenace. Nimeni, nici chiar familiile sau descendenţii lor nu vor să se ocupe de odihna lor cea veşnică. „Neruşinaţii“ nu sunt pomeniţi niciodată la liturghie, iar de mormintele lor nu se îngrijeşte nimeni. Oamenii îi scot din lumea morţilor, după ce i-au scos din rândul celor vii.

Vrăjitorii pot controla aceste suflete pierdute constrângându-le să-i slujească în proiectele lor. Dacă nu ştim cum le manipulează, memoria orală îşi aduce aminte de trei tipuri de nelegiuiri: „a lega“ o persoană făcând-o să rătăcească şi să umble de năucă toată noaptea; a asedia o casă cu lovituri în pereţi, în uşi, în obloanele care pocnesc; „a stârni“ noaptea în staule vitele şi animalele de povară.

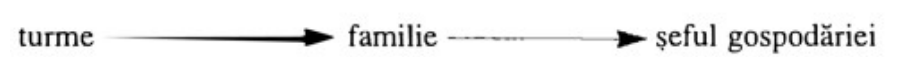
Cu toate că numele şi funcţiile „neruşinatului“ sunt aproape uitate, se mai pot face câteva remarci cu privire la vrăjitoria de astăzi. Mai întâi, vrăjitorul şi „neruşinatul“ se aseamănă în mod ciudat prin gustul lor pentru proprietatea altora. Unirea forţelor lor şi „dincolo de moarte“ luminează personalitatea vrăjitorului. Fireşte, „neruşinatul“ pofteşte pământul încă din timpul vieţii, dar pofta lui insaţiabilă transcende propria-i persoană, căci îi va supravieţui şi după moarte. S-ar putea spune că este o capacitate a sufletului său, o dispoziţie interioară nesupusă învelişului carnal. Gelozia agresivă a vrăjitorului pare să se distingă de gelozia obişnuită a fiecăruia dintre noi pentru că

el posedă acest element suplimentar constitutiv al persoanei lui. Apoi, aşa cum notează J.— P. Pinies, cu privire la *armièr,* ştiinţa populară apropie puterea vrăjitorului de aceea a morţilor în suferinţă. Ca şi ei, el este rău şi imoral; ca şi ei, are textura fantomatică a invizibilului; ca şi ei, el aparţine nopţii! în sfârşit, numeroase acte ale „neruşinaţilor" sunt ştrengării când înjugă trei sau patru animale la acelaşi jug sau când „împletesc cozile sau coamele cailor". Devin (sau redevin) maliţioase aceste spirite când scapă de sub controlul unui vrăjitor? Sau ştiinţa populară recurge la deriziune pentru a suporta neliniştea acestei intruziuni din lumea de dincolo în lumea de aici?

Cu sau fără ajutorul morţilor, vrăjitorul practică o politică de escaladare a violenţei. Aşa cum am mai scris deja, el încearcă să pună mâna pe un domeniu, el nu uită că acesta posedă un centru nevralgic în persoana şefului fermei, a negustorului, a meseriaşului sau a unui patron de întreprindere. El este cel vizat în ultimă instanţă de vrăjitor, care poate practica mai multe strategii. În Mayenne, el aplică primele lovituri împotriva elementelor care, economic sau afectiv, sunt cele mai departe de centru. Şi, treptat, se apropie el, mai încet sau mai repede, după rezistenţa care i se opune de fiecare dată. În Bresse, s-ar părea că el atacă direct inima economică a domeniului. De fapt, căile sorţilor urmează adesea structurile care organizează fermele în tipuri de exploatare. De exemplu, pe coasta Saônului cu habitaturi dispersate, ferma adăposteşte în interiorul unui circuit închis mai multe generaţii care, alături demonocultură şi creşterea vitelor, folosesc braţele de muncă disponibile în cultura de zarzavaturi de sezon. Crizele de vrăjitorie urmează atunci o schemă calchiată pe această organizare:



În sens invers, în centrul ţinutului Bresse, ferma nu este înconjurată cu ziduri înalte şi coabitarea mai multor generaţii se întâlneşte mai rar; monocultura şi creşterea vitelor domină în întregime economia. Repetarea nenorocirilor se mulează pe acest model:



Aceste circuite ale nenorocirii topografiază potenţialul socio-economic al familiei vizate. Împreună, arată că alegerea ţintei nu este întâmplătoare; ea priveşte în mod esenţial elementele cu care şeful gospodăriei întreţine relaţii personale şi zilnice. Poate de aceea, culturile sunt întotdeauna ferite. Cerealele nu cer o supraveghere zilnică şi atentă: ele sunt departe de centru!

Totuşi, când ne îndepărtăm de societăţile de policultivatori şi crescători de animale bressani, suntem confruntaţi cu alte forme de circuite ale nenorocirii, în ţinutul meridional Jura, din vecinătate, ţară de platouri şi văi transversale, aşezată între Lyon şi Geneva, Bas-Bugey este alcătuit din cătune de mici proprietari în care fiecare este capul unei gospodării mici, fărâmiţate, cu puţine braţe de muncă. Şi până la sfârşitul anilor şaizeci policultura şi viticultura asociate cu creşterea vacilor de lapte (fruiteria, adică brânzeturile) dădeau culoare platourilor şi versanţilor calcaroşi ca şi fundurilor umede ale văilor fluviale. În acest cadru geografic, ni s-a vorbit despre vrăjitorie, dar nenorocirile care lovesc sunt resimţite altfel.

Un scandal de acest gen a izbucnit la sfârşitul anilor ’30 şi mai durează şi astăzi, în ciuda morţii vrăjitorului. Geneza lui este strâns legată de personalitatea preotului din parohia Virignieu, aşezată pe malurile Rhonului. Originar din Bresse, Anthelme Testard îşi practică misiunea ca un preot de ţară din secolul al XIX-lea. Autoritar şi furios, el revendică o poziţie de notabil căruia i se datorează respect şi prestaţii. El transformase în obligaţii anumite daruri pe care enoriaşii aveau obiceiul să le ofere oficiantului parohiei lor, după anumite sărbători calendaristice: vin, grâu, carne de porc, după care se ducea să le ceară dacă nu i se aduceau. Totuşi, după spusele celor care l-au cunoscut, el se arăta cordial şi afabil: „nu refuza niciodată un pahar de vin dacă era invitat“. Şi sub oblăduirea lui, participarea la slujbă nu scăzuse, el ştiuse să exalte sentimentul religios, invitând de multe ori misionari. Contribuise chiar la însufleţirea comunei, antrenând pe tineri în construcţia unui teren de sport şi întemeind pentru adulţi cluburi de poezie, istorie sau de reflecţie asupra lumii modeme.

Dar, pentru hramul ţinutului (sărbătoare patronală) instaurase o chetă de vin. Un agricultor trecea pe la fiecare fermă cu un butoi, tras de un car cu boi, în care fiecare turna doi sau trei litri de vin. Toată lumea dădea, căci în acest ţinut în care se trăia într-o strânsă vecinătate, „chiar dacă nu erai de acord, trebuia să dai ceva, pentru că nu voiai să fii mai prejos decât ceilalţi…“ şi apoi s-ar fi aflat, iar preotul nu s-ar fi jenat să ţi-o spună chiar la slujbă dacă era cazul (o muncitoare textilistă pensionată). Odată, în timpul unui asemenea turneu, Francis Courbier refuză să-şi dea cota justificându-se printr-o glumă: „Dacă preotul vrea vin, să muncească la vie, o să i se pară vinul mai bun.“ Toată lumea a râs în cartier apropiindu-se de car.

Parcă era la cinema! (interlocutoarea noastră). Carul îşi continuă drumul pentru colectare şi se întoarse în cele din urmă la Courbier. De data aceasta, Francis acceptă fără să mai facă mofturi să-şi dea partea lui, pe care o şi pregătise: amestecând vinul cu pişat de vacă. Căruţaşul îşi aduse aminte că preotul nu zisese decât atât: „… că ştia cine o făcuse şi acela nu va râde prea mult timp“. Tot butoiul fusese stricat şi trebui să fie aruncat. Farsa declanşă râsul general, dar şi dezaprobarea unanimă faţă de paguba de vin.

Or, la cincisprezece zile de la această întâmplare, unul din boii lui Francis se îmbolnăvi – se târa pe burtă – şi trebui să fie ucis. Familia cumpără o altă pereche de boi, dar după câtva timp fenomenul se repetă. „Cu preotul pe care-l avem, era de aşteptat că nu va lăsa batjocura aşa”, ne-a spus unul din vecinii lui Francis, „dar nu era nimic de făcut. În vremea aceea nu se chema veterinarul chiar pentru te miri ce. Dar Francis, care nu mai râdea, l-a chemat pe Terrard (veterinarul), care a zis că boul era anemic pentru că nu i se dădea destul de mâncare, şi nu era adevărat, pentru că Francis era el un porc de câine, dar animalelor le dădea de mâncare. S-au certat, pentru că Terrard e şi el încăpăţânat, şi aici vârstă nu are nimic de a face. I-a zis să vândă boii şi să-şi schimbe geambaşul.“

Familia Courbier încercă şi această soluţie şi se duse să-i cumpere din Bresee, apoi din Savoie, dar nicio schimbare nu se produse; ea rămânea mereu fără atelaje.

Toată lumea ştia că era un vicleşug al preotului (după părerea vecinului). Francis mai încercă şi alte tehnici ca să îndepărteze sorţii, să-i deruteze, să-i pună pe fugă: „animalele proaspăt cumpărate le aducea noaptea în staul, fără să le vadă nimeni şi mai ales preotul; şi într-o zi, îl rugă chiar pe tatăl meu să le mâne la întoarcerea de la târg“ (acelaşi vecin). Pe aceste domenii agricole care numărau mai multe sute de parcele cuprinse în vreo şase hectare, absenţa atelajului era fatală gospodăriei. Familia stătea la mila celorlalţi pentru a împrumuta boii: Francis îşi mai luă o slujbă, angajându-se într-o uzină de turnătorie. In clipa când şi-au făcut apariţia tractoarele, prin anii 1950, familia îşi cumpără unul, crezând că aşa vor pune capăt vrajei. N-a putut ara cu el niciodată, dar, imediat ce a fost vândut cuiva din sat, el a pornit şi merge şi în ziua de azi. Francis Corbier a ieşit atunci un pic mai devreme la pensie. Dar oamenii mai adaugă că singurul lui fiu, funcţionar, n-a putut avea decât una şi aceeaşi maşină: „Nici el n-a putut face să meargă o maşină nouă!“ Sorţii au lovit şi generaţiile viitoare.

Această întâmplare mi-a fost povestită pentru că familia mea este destul de veche în ţinut, fapt care estompa calitatea mea de universitar, iar vizitele mele frecvente la descântătorii bressani nu erau cunoscute. Astfel, i se aducea aminte „unuia de pe aici“ o istorie

veche – cu toate că actorii erau încă în viaţă, iar vraja mereu activă – istorie care, dacă îl interesează trebuie să facă parte din ştiinţa lui despre grup.

Această criză de vrăjitorie o întrece pe aceea petrecută în Bresse (ceea ce nu înseamnă că ea nu există şi la câmpie) prin faptul că agresorul este perfect cunoscut şi, pe deasupra, chiar frecventabil. Nu are importanţă că e preot. Avându-şi reşedinţa în parohie, el este un sătean cu parte întreagă, iar rangul său îl dedică sacrului, oferindu-i în mod legitim ştiinţa de a stăpâni răul ca şi binele (exorcism minor). În acest context bine situat, acţiunea sa vrăjitorească nu manifestă imoralitate înfricoşătoare, ea nefiind gratuită: gelozia, invidia nu sunt mobilurile sale. Preotul se apără, şi în acest sens alegerea metodelor sale nu ţine decât de morala socială obişnuită.

Astfel, sorţii nu ameninţă viaţa membrilor familiei Courbier: e mai mult o hărţuială decât un război, a cărei ripostă este pe măsura atacului. „Vraja“ lasă victimei o mare libertate de mişcare şi mai ales n-o împiedică să exercite o altă meserie, nici să-şi adapteze domeniul la condiţiile impuse (niciun fel de unealtă-tractor personal). Vrăjitorul nu se opune până la urmă ca victima să-şi reconstituie domeniul păgubit.

Ar fi, mai degrabă, vorba de o pedeapsă operând în permanenţă sub ochii celorlalţi. Un fel de lecţie exemplară. De altfel, criza de vrăjitorie nu este aici îngropată în disimulările şi suspiciunea unui duşman viclean. Funcţionând ca răspuns la o agresiune deschisă, ea nu are nevoie să se ascundă. În ceea ce-l priveşte pe cel vrăjit, acesta s-a resemnat să trăiască suportând această sancţiune. Nimeni nu vine să-i anunţe starea lui de vrăjit. Faptul este public şi rumoarea sătească e suficientă aici pentru a juca rolul vestitorului. Privirea celorlalţi are valoare de probă. Cel interesat nu operează niciun fel de repliere protectoare, pentru că e imposibil s-o realizeze într-un ţinut unde proprietatea este risipită pe întregul teritoriu comunal şi unde casa nu este împrejmuită de garduri. Barierele materiale ale apărării sunt imposibil de ridicat.

In această criză de vrăjitorie, fiecare dintre actori are şi nu are dreptate. Cel vrăjit a comis o greşeală socială, a cărei gravitate este mai puţin funcţie de notorietatea persoanei lezate cât de calitatea înalt culturală a produsului distrus. Plantă perenă, viţa de vie este „o cultură cu multe riscuri“ care, monopolizând toate resursele îndemânării cultivatorilor, menţine vierul într-o nelinişte permanentă. Pentru că producţia de vin conţine un nume al unui loc (via), iar consumarea lui un corp în timp (metafora sângelui), risipa lui este un act smintit care asociază un comportament lipsit de respect îndreptat împotriva regulilor elementare ale sociabilităţii şi un exces vătămător prin chiar identitatea risipitorului. Dar grupul îşi calmează

dezaprobarea, căci se bucură să vadă pe unul de ai săi contestând cu voce tare pe cei care în acest ţinut sărac şi egalitarist se ridică la rangul de notabili: deriziunea este replica directă pentru a relativiza asemenea pretenţii. In ceea ce-l priveşte pe preot, acesta suportă un prejudiciu real, dar este o victimă ambiguă, pretenţia lui nefiind prea valabilă: exigenţele lui nu sunt lege. Apoi, mânuind sorţii, el nu provoacă la modul real o surpriză. El confirmă tot ceea ce se ştia despre adevăratul lui caracter: pe de o parte, că se ocupa îndeaproape de „vrăji“, iar pe de altă parte, că era „fără suflet“, în contradicţie cu valorile creştine ale carităţii şi iertării, fundamentale religiei sale.

Apare astfel un al treilea circuit al nenorocirii, pe care l-am întâlnit de multe ori în cătunele din Bugey. De fiecare dată vraja se abate asupra casei (în felul „neruşinaţilor“) sau asupra tractorului, excluzând orice alt bun. Există o corespondenţă între simplicitatea atacului vrăjitoresc şi modestia gospodăriei unui policultivator . Numărul vitelor se reduce la două, trei vaci (uneori doar una), iar parcelele sunt mici şi risipite pentru a putea constitui o ţintă strategică. In cele din urmă, mica proprietate fărâmiţată ridică o barieră naturală împotriva exceselor antreprizelor vrăjitoreşti. In fiecare dintre cazuri, familia nu mai poate munci, fie din pricina epuizării fizice (lipsa somnului, de exemplu), fie că nu mai putea transporta utilajul de la o parcelă la alta, după imperativele calendarului agricol. Recoltele, destinate aproape în întregime alimentaţiei, suferă atunci de absenţa mâinii de lucru. Putem desena astfel o a treia schemă:

Unealta de muncă ⟶ recolta ⟶ forţa de muncă
(tractor, casa)

Capul gospodăriei este pus între „parantezele“ satului, depinzând în întregime de întrajutorare (acesta devine un asistat) sau părăsind temporar comuna (devenind un dublu activ).

În sfârşit, un al patrulea tip de vrăjitorie a apărut când o anchetă privind vracii m-a condus în micile centre industriale din Haut-Bugey, la frontiera cu Elveţia. Alături de schema recunoscută la câmpie, unde era suficient să înlocuim un agricultor cu un comerciant – adesea vrăjit de un concurent – pentru a descoperi aceeaşi tramă a vrăjitoriei ca în cazul lui François Guichard sau Antoine Fontaine, se descoperă o practică de vrăjitorie între rudele aceleiaşi familii.

Am făcut cunoştinţă cu Chantal Bresseau (nume fictiv) în urma unor insistenţe presante ale unui prieten de familie. După părerea lui, trebuia să intervenim cât mai repede pentru a evita degradarea cuplului până la o violentă tragedie. Calitatea mea de universitar specializat în „vrăji“ – aşa m-a prezentat – nu putea decât să

contribuie la clarificarea situaţiei. Am înţeles că esenţialul rolului meu era să stau de vorbă cu Chantal. Întâlnirile se desfăşurau întotdeauna în absenţa soţului, dar în prezenţa surorii ei căci, aşa cum ne-a explicat prima oară: „Sora mea (întotdeauna de faţă) ştie toată povestea noastră; mă înţeleg bine cu ea şi cu cumnatul meu. El este foarte amabil, s-a gândit să vină astăzi şi să-l ia pe soţul meu pentru două, trei ore […]; soţul meu nu vrea să audă vorbindu-se despre ceea ce ni se întâmplă nouă. Zice că sunt nebună şi că nu ştiu ce vorbesc […], se înfurie îngrozitor când aude că vorbesc cu cineva despre asta, e aproape gata să mă bată.“

Originară din Italia de sud, venise în Franţa la sfârşitul anilor 1940, în epoca în care industria plasticului, înfloritoare în această regiune, cerea mână de lucru feminină. Se căsătorise curând cu Denis, fiu unic al unei familii de agricultori bressani. Soacra nu şi-a acceptat nora, supărată că era o străină: „Vedeţi, ceea ce-mi făcea cel mai rău era că ea-mi reproşa că sunt italiancă. Ea îl monta pe soţul meu împotriva mea zicând că Italia este o ţară de sălbatici.“ Depărtarea geografică a rărit întâlnirile şi a atenuat relaţia conflictuală: ea ar fi putut rămâne la o incompatibilitate de caracter, dacă socrul ei (foarte şters în acest conflict) n-ar fi murit pe la jumătatea anilor ’60. A lăsat o văduvă bolnavă, incapabilă să conducă o gospodărie. Cuplul a hotărât s-o primească în apartamentul pe care-l cumpăraseră: „Noi toţi suntem aşa, preferăm să îndurăm totul decât să ne lăsăm părinţii în mizerie.“ Dar, adaugă Chantal: „am făcut-o şi pentru că soţul meu ne-ar fi părăsit, pe mine şi pe copii, mai degrabă decât să-şi fi lăsat mama singură, dar nu-i reproşez, e normal pentru un fiu!“ Viaţa de familie a fost absolut tulburată şi cei patru copii au trebuit să se restrângă în două camere. „Ea nu mă iubea deloc, dar pentru mine mai trecea cumva, dar în privinţa copiilor, ea nu le-a adresat o dată măcar o vorbă bună, niciodată nu s-a gândit să le cumpere o jucărie. De altfel, spunea tuturor că nu sunt nepoţii ei. Mie îmi venea greu, înţelegeţi, plângeam adesea!“

Seria nenorocirilor începu imediat după instalarea ei, o dată cu cumpărarea unei perne în formă de cârnat. Din prima seară, Chantal dormi prost: „Când mi-am lăsat capul pe această pernă, am simţit-o ca pe o piatră, transpiram şi inima îmi bătea mai tare.“ Fiecare seară aducea această stare de opresiune şi nelinişte pe care soţul meu n-o simţea. Hotărî să dea perna băieţilor. Atunci începură pentru ei frecventele accidente de maşină: „… Ca şi cum ar fi uitat să mai conducă; imediat ce-şi cumpărau o nouă maşină, intrau cu ea într-un şanţ […]; chiar garată în faţa casei, a fost răsturnată de o altă maşină, de două ori. Apoi, băieţii fură atinşi în acelaşi timp de o râie care necesita un tratament îndelung. Intre timp, perna trecu la fete, el&erau mai mici, şi imediat fură afectate de aceeaşi boală de piele.

Dar familia atinse pragul de jos al nenorocirii când una dintre fetiţe fu călcată de maşină chiar în curtea imobilului. Cuplul se deteriora cu fiecare zi; soacra era tot timpul centrul certurilor Nu aveai voie să te atingi de ea, pentru el era o femeie bătrână care suferea; se îndârjea împotriva mea, acuzându-mă că sunt rea cu mama lui şi-mi reproşa chiar că vreau să mă debarasez de ea pentru că mă deranja. Nu se mai putea, noroc că aveam copii!“ Chantal suferea de o adenită cu caracter tuberculos. Ea începu să creadă că răutatea soacrei putea să fie la originea nenorocirilor ei: „Eram sigură, dar nu ştiam cum face, era foarte greu de înţeles; nu ştii niciodată dacă nu eşti cumva nebună, dar făcea anumite lucruri. Dimineaţa, de exemplu, găseam o grămadă de pietriş adunat în faţa uşii şi de fiecare dată când îl măturam mi se învârtea capul […]; punea scaunele în cruce în faţa uşii noastre, nici nu mai puteam ieşi, atât de îngust era culoarul […]; când pleca (în casa ei din Bresse), îmi trimitea buchete de flori veştede sau pachete cu sticle goale, dar cu dopuri […]; le arătam soţului meu, dar el îmi spunea că nu trebuie să fac caz, erau prostii de femeie bătrână.“

Pe la mijlocul anilor ’70, în urma unei spitalizări prelungite, mama lui Denis acceptă să intre într-o casă de sănătate din acelaşi oraş. Cei doi băieţi părăsiseră casa şi cuplul primi în casă pe mama lui Chantal. Pusă la curent de fiica ei cu întreaga poveste, „ea a înţeles imediat că trebuia căutat în pernă, mie nu-mi venise în minte, credeam doar că e prost făcută […] şi atunci am scos perna din dulap, nu mă atinsesem de ea de vreo zece ani. Se făcuse ţeapănă ca şi cum pânza ar fi devenit de ghips. Oh! şi era plină de ghionturi!“ In interior, au găsit o cantitate impresionantă de obiecte făcute din ghemotoace de pene: o coroniţă cu un diametru de vreo doisprezece centimetri, ale căror vârfuri ascuţite erau foarte întoarse spre interior, cincisprezece flori semănând cu trandafirii; o păpuşă căreia i se vedea bine capul, braţele şi picioarele; „un şobolan… era un ghemotoc mare care reprezenta trupul şi un altul care ţinea loc de cap, se vedeau bine. Dar cel mai bine se distingea o coadă lungă şi cele patru labe foarte drepte“; şi o cruce. Sora lui Chantal era de părere că mama lui Denis le alcătuise fără să le atingă, „numai trecând mâna pe deasupra ca şi cum ar fi avut un magnet pentru pene“ (magnetism).

De data aceasta Chantal nu mai ezită în interpretarea ei simbolică: numărul florilor reprezenta exact numărul accidentelor de maşină; păpuşa sugera fără echivoc moartea fetiţei ei; şobolanul – boala de piele care îi afectase pe ea şi pe copii. La puţin timp după ce descoperiseră toate acestea, mama lui Chantal, bătrână şi neputincioasă, căzu şi-şi fractură braţul. Chantal simţi că înnebuneşte, „acum soţul meu putea fi mulţumit, nu m-am gândit niciodată că ea ar putea-o ataca pe mama, care nu făcuse niciodată niciun rău nimănui […]; era de altfel un om brav, ea m-a oprit să mă duc la spital, îi era

teamă că nu mă voi putea stăpâni. Agresiunea împotriva mamei ei trezise în ea dorinţa de răzbunare, însărcină pe unul din fiii ei, care muncea la Lyon, să caute un descântător: faţă de noi, Chantal îi spunea „omul din Lyon“… El a practicat descântecul de la distanţă. Chantal a stropit fiecare lucru făcut din pene cu „apă de Lourdes“ şi le-a reaşezat la loc în pernă în ordinea în care le găsise. Unul din fiii ei, ajutat de soţul ei, (împăcare?) le-a dat foc, aşezând în mijlocul flăcărilor un medalion al sfintei Bernadette. Chantal n-a asistat la operaţie, dar fiul ei i-a relatat că păpuşa arzând s-a făcut exact asemenea trupului unui copil complet calcinat. Apoi, ea a purces la sfinţirea casei, stropind încăperile şi mobilele cu apă de Lourdes, apoi, şapte zile la rând, a pus o mână de sare sub fiecare pat: sarea adunată trebuia arsă imediat. In sfârşit, când se întoarse soacra ei, Chantal aruncă sare în cele patru colţuri ale tuturor încăperilor casei: „Acum, când vine aici, se închide în camera ei, nu mai vrea să meargă nici la closet, când iese stă ţeapănă în mijlocul casei, ca şi cum n-ar îndrăzni să se aşeze, nu se atinge de mobile (stă nemişcată cât era ziua de lungă).“

Un mare număr de elemente ale acestei crize de vrăjitorie este deja repertorial în cazurile precedente analizate: repetiţia nenorocirilor biologice, vestitorul etc. Şi în mod deosebit, ea prezintă o anume înrudire cu cazul lui Francis Courbier, într-adevăr, în ciuda reputaţiei de femeie rea, în satul ei, şi în ciuda oribilelor nenorociri pe care le-a provocat, se poate considera că soacra nu făcea decât să-şi apere domeniul. Fireşte, poziţia ei este diferită de aceea a preotului-vrăjitor. Ea n-a atacat intenţionat: are mai degrabă sentimentul că-şi pierde fiul unic şi că este exclusă dintr-o relaţie care, ţinând cont de reacţia ştearsă a soţului ei, trebuia să fie puternic simbiotică. Chantal este cea prin care nenorocirea loveşte în „fericirea“ familială pe care o construise. Farmecele puse la cale delimitează înainte de toate acest domeniu străin care se extinde şi încearcă să se substituie domeniului ei. Farmecele sunt adresate numai spre ceea ce-i aparţine nurorii ei şi lasă neatins ceea ce considera ea a fi proprietatea fiului ei: apartamentul, maşina, slujba, el însuşi fiind bunul ei inalienabil! Aici, vrăjitoarea reconstituie spaţiul său vital, a cărui îngustare simte că se produce o dată cu îngustarea vieţii ei.

Evenimentele narate aici fac prin ele însele constatarea unei „idei de prag“ în acuzaţiile de vrăjitorie, cu toate că în domeniul francez este greu de verificat dacă acestea respectă sau nu barierele sociale. S-ar părea că vrăjile funcţionează între egali cel puţin în plan economic. În planul ierarhiei sociale, vrăjirea se face în detrimentul celui pe care morala îl plasează într-o poziţie subalternă (şi niciodată în sens invers?): de la preot la enoriaş, de la policultivatorul bogat la cel mai modest, de la soacră la noră, ca să reluăm exemplele citate. Totuşi,

este vorba mai degrabă de o subordonare constitutivă a unei reguli decât de o lege. Propunerea de vrăjire între cei „asemenea“ pare mai pertinentă. Comercianţii între ei, meseriaşii între ei, femeile, care aspiră la acelaşi model familial între ele. Şi dacă preotul satului face farmece unui enoriaş, se întâmplă aşa pentru că în prima jumătate a secolului al XIX-lea el însuşi este, dacă nu agricultor, cel puţin grădinar, tăindu-şi singur lemnele şi îngrijindu-şi via. La fel, dacă un doctor generalist se declară vrăjit de un ţăran din vecini, asta se întâmplă pentru că acesta din urmă îl invidiază nu atât pentru profitul economic al meseriei sale cât pentru încălcarea intolerabilă a domeniului agricol prin cumpărarea unei proprietăţi rezidenţiale. Vrăjitor şi vrăjit sunt deci în prealabil uniţi prin legături personalizate şi variate de concurenţă, de întrajutorare, de coabitare sau de rudenie. Vrăjile se fac între persoane care împărtăşesc acelaşi mod de a se defini în calitatea lor de oameni, adică trăiesc în acelaşi fel raportul lor privind condiţiile de existenţă.

În acest context, descântătorul intervine fără o legătură anterioară cu protagoniştii conflictului. Pentru a-l caracteriza, putem distinge, pe urmele lui Emmanuel Terray, două categorii: primase referă la „descântătorul clasic“ care, asemenea vraciului, nu face o profesie din puterile sale. Pacienţii vin să-i ceară serviciile la recomandarea unor pacienţi mai vechi sau la sfatul vestitorilor. El nu este un tip clandestin, dar meseria lui oficială face ca lumea să-i uite în curgerea unui timp obişnuit practicile rituale. În al doilea rând, apare „descântătorul excentric“, cum era „omul din Lyon“, care poate fi privit ca orice specialist în medicină. Profesia lui este repertorială, anunţată publicului în anuarul telefonic, pe o plăcuţă de cabinet sau prin publicitatea în reviste, specializate sau nu. În temeiul acestei vizibilităţi sociale, el este supravegheat de autorităţile fiscale sau medicale.

Vrăjitorul poate ţine şi el de una sau alta din aceste categorii – după cum este sau nu agresorul celui vrăjit. El este uneori deci „excentric“, în acelaşi fel în care descântătorul, prin activitatea afişată public şi consultaţiile sale, se integrează reţelelor comerciale obişnuite. Adesea, în asemenea cazuri, şi unul, şi celălalt nu sunt decât cele două faţete ale aceleiaşi specializări „în vrăjitorie“.

UN COMPLEX DE FORŢE

Observaţia ne îndeamnă să vedem un complex de forţe operând în dramele de vrăjitorie, ceea ce întâlneşte, pe teren, chiar interpretările participanţilor. Această noţiune se teoretizează distingând forţa vitală de forţa magică.

Forţa vitală este aceea care ne face să existăm. Ea poate fi definită conform celor trei perspective care se suprapun pentru a nu forma

decât o singură imagine. Din punct de vedere topologic, întâi, ea este materializată la sol printr-un teritoriu marcat în numele persoanei. Suprafaţa cadastrală spune celorlalţi totul despre un policultivator. În acelaşi fel, proprietatea imobiliară indică rangul social al comerciantului, pe stradă, în cartierul sau oraşul lui. Pe scurt, este spaţiul investit în întregime de această forţă în deplină legalitate. Apoi, din punct de vedere dinamic, ea este cea care însufleţeşte domeniul, înţeles ca ansamblu de proprietăţi ocupând o suprafaţă dată. Această forţă se percepe foarte concret prin ceea ce J. Favret-Saada numeşte „potenţialul bioeconomic“ al proprietarului. El se compune din cunoştinţele şi abilităţile lui, care asigură supravieţuirea economică şi socială a familiei; din capacitatea lui de producţie (forţă de muncă, unelte) şi din capacitatea de reproducere umană, animală şi vegetală. Altfel spus, este vorba de tot ceea ce, prin vrăji, poate fi atacat de boli, moarte, sterilitate şi deteriorare, în sfârşit, din punct de vedere organic, ea este cea care articulează simbolic domeniul corpului uman. Extensia de la biologic la sociologic, de la cultură la natură, este aici perfect sesizată. Alban Bensa a demonstrat-o perfect în studiul său despre Perche-Gouët: „Corpul ţărănesc, risipit în spaţiu, este un trup bolnav, suferind. Cultele populare se îngrijesc de fiecare organ, de fiecare membru, de fiecare afecţiune, în aşa fel încât unitatea corpului nu este sesizabilă decât prin unitatea spaţiului practicat.“ Pe de o parte, topologicul constituie partea vizibilă a mediului înconjurător, conceput ca fiind legat de persoană, iar, pe de altă parte, corpul furnizează energia prin care realul este constant reinterpretat în funcţie de imaginarul ale cărei credinţe în vrăjitorie sunt una din componente. Omul obişnuit se mulţumeşte cu domeniul său pentru că forţa lui vitală se acordă potenţialului său bioeconomic. Dacă se află la prea mare strâmtoare, el îşi poate procura noi spaţii, conform proceselor de acumulare ale unei societăţi de piaţă, cumpărări, moşteniri, căsătorii, adică ocuparea prin violenţă a proprietăţilor.

Forţa magică este privilegiul câtorva indivizi. Chiar dacă, aşa cum am arătat, este o dispoziţie ontologică, ea se poate dobândi în anumite circumstanţe (la naştere, de exemplu) sau asimilând cărţi de magie. Ea vine să sporească forţa vitală a omului obişnuit, care nu mai poate fi conţinută în domeniul de bază. Magică este această „fundamentală debordare“ care se traduce social prin manifestări de gelozie, de lăcomie, de ură împotriva celuilalt. Vrăjitorul este cel care se „sufocă“ în lumea sa (de altfel, el îşi poate face o profesie din această sufocare): lui îi lipseşte spaţiul vital, căci, dintr-un motiv sau altul, nu-l poate poseda prin relaţii juridice sau economice oficiale. Acesta este cazul preotului, de exemplu, a cărui notorietate a funcţiilor depăşeşte strâmtoarea parohiei sale dorind s-o extindă asupra întregii sale

parohii, într-un timp în care servituţile Vechiului Regim nu mai au nicio trecere. Acesta este cazul mamei lui Denis, a cărei nevoie de viaţă familială este sufocată de statutul de soacră, dar a cărei expansiune este împiedicată de vârstă (recăsătorirea) sau de regulile de rudenie (incestul). Acesta este cazul policultivatorilor din Bresse care nu găsesc nicio parcelă vacantă pentru a primi semnul proprietăţii lor. S-ar putea spune, urmând-o pe Jeanne Favret-Saada, că o forţă este magică când nu este controlabilă prin îndatoriri, prescripţii şi interdicţii incluse în sistemul numelor care organizează viaţa socială a unui loc. Şi corelând, vrăjitorul, aflat constant în căutare de noi domenii, sfârşeşte prin a nu mai poseda niciun bun propriu.

In consecinţă, criza de vrăjitorie opune pe vrăjitor, a cărui imagine desemnează forţa, răutatea, puterea sexuală şi bogăţia, celui vrăjit, a cărui imagine este contrariul celeilalte: slăbiciune, îndreptăţire, lipsă de vigoare sexuală şi sărăcie. Primul vrea să cucerească forţa vitală a celui de-al doilea, care va trebui să îndeplinească totul – sub ameninţarea morţii – pentru a o conserva integral: la sol va încerca să acapareze domeniul constituit sau nu. Forţa magică serveşte pentru a pune în circulaţie forţa vitală. Dacă vrăjitorul o cucereşte, el va putea ocupa legal spaţiul astfel degajat: soacra lui Chantal va putea să se instaleze în apartamentul fiului ei devenit văduv sau divorţat; policultivatorii vor putea cumpăra pământurile celui vrăjit, mort sau plecat din ţinut.

Dar, pentru a se proteja, vrăjitorul interpune pe descântător între el şi agresorul său. Or pentru ca acesta să accepte să îndeplinească rolul de izolator între cei doi, trebuie ca el însuşi să fie dotat cu o forţă magică, dacă nu superioară, cel puţin egală cu aceea a vrăjitorului. Cu toate că este de natură identică, utilizarea ei respectă morala proprietăţii şi etica creştină: spaţiul său vital şi domeniul ajung descântătorului care-şi pune surplusul lui de putere în serviciul celor slabi şi îndreptăţiţi. Totuşi, poziţia lui este departe de a fi la fel de limpede pe cât o presupune o asemenea definiţie. Căci, în definitiv, a descânta înseamnă tot a face o „vrajă“: „omul din Lyon“ paralizează forţa soacrei lui Chantal Bresseau prin tehnici rituale pe bază de sare.

Să abordăm cazul în care un vrăjitor iese învins din această înfruntare vrăjitorească. Pentru a-şi reface forţa magică din care o parte s-a pierdut în avantajul învingătorului, el va ataca o altă victimă, care nu trebuie să fie lipsită de forţă magică: se produce o nouă criză de vrăjitorie, mai dură decât cea care trecuse. Dar el poate cere şi ajutorul unuia mai puternic decât el, pentru a relansa războiul din care pierduse o bătălie. În ambele cazuri, are nevoie de un aliat şi pentru a-1 obţine el trebuie să se prezinte ca o victimă dacă vrea să fie ascultat de un descântător. Altfel, derogând de la codul său

deontologic, va accepta să fie recunoscut ca vrăjitor. Acesta este cazul mărturisit al vrăjitorului excentric. Altfel spus, pacientul nu spune niciodată tot descântătorului său, care se poate înşela sau poate fi înşelat cu bună ştiinţă.

În cazul unei situaţii inversate în care descântătorul este învins, acesta poate alege între două strategii. Fie că se retrage complet din criza de vrăjitorie pentru că se simte prea slab, forţa sa magică devenind o cantitate neglijabilă pentru vrăjitor, fie va căuta un aliat pentru a lua de la capăt lupta pentru forţa sa vitală (el este, într-adevăr, vrăjit) şi magică pierdute. Dacă optează pentru prima soluţie, se află într-o poziţia paradoxală: forţa sa vitală şi magică nu va mai avea de acum încolo capacitatea de a se înstăpâni complet asupra domeniului. „La lumina zilei“ a devenit o fiinţă socialmente diminuată. Pentru a-şi regăsi locul, el trebuie să recupereze nivelul anterior al forţei sale magice. Or, una din căile care i se oferă nu este aceea de a deveni la rândul lui vrăjitor?

Se observă că această chestiune conturează aceeaşi schemă a crizei de vrăjitorie propusă mai sus. După experienţele bressane şi bugeysiene, cel vrăjit nu este oprit să caute vrăjitori susceptibili de a-i veni în ajutor. Folosirea lor cere totuşi aprobarea victimelor iniţiale, fie şi numai pentru faptul că acestea trebuie să relateze neîncetat povestea lor. Un descântător nu se poate mulţumi cu informaţia primită de la un al treilea – fie chiar a celui ieşit din luptă – pentru a intra într-o luptă mereu mai aspră şi mai rapidă decât la început. Dar a împinge criza de vrăjitorie spre o luptă exclusivă de vrăjitori ar însemna să uităm miza materială a conflictului: dobândirea domeniului sub orice formă ar fi (parcelă, imobil, comerţ, uzină, apartament). Vrăjitorul visează mereu la acest spaţiu vital, în total, criza de vrăjitorie se coace conjugând două tipuri de conflicte; unul orientat pentru a distruge o forţă vitală şi pentru a acapara spaţiul vital; celălalt pentru a conserva dacă nu a creşte un stoc personal de arme (forţă magică). Este deci logic ca cel vrăjit să rămână în inima conflictului care se extinde geocentric în jurul proprietăţii sale.

În concluzie, se poate confirma că între povestirile populare despre vrăjitorii de la ţară şi descântătorul de cabinet există o continuitate de credinţe în vrăjitorie. Fiecare în felul ei este o interpretare a unei unice şi insistente materii: nedreptatea, nefericirea, moartea. Sistemul de credinţe se bazează pe trei scheme principale, recunoscute de toate studiile. În primul rând, repetarea nenorocirilor este opera răutăţii oamenilor, concepută ca fiind născută din natura umană şi din Natură în general (J. Favret-Saada). Dobândită sau înnăscută, această tendinţă devine insurmontabilă la persoana care cu sau fără voia ei îşi asumă această responsabilitate. Vrăjitorul este în acelaşi timp duşmanul victimei sale şi al genului uman în general. În al doilea

rând, criza de vrăjitorie scoate în evidenţă existenţa unei lumi invizibile concomitente cu lumea vizibilă: amândouă formează mediul înconjurător al oricărui om. Prima conţine secretul celei de a doua: „este lumea lucrurilor serioase“ (E. Terray). Accidentele, bolile, eşecurile sunt efectele materiale ale unor cauze eficiente (răutatea celorlalţi) care le-au provocat acolo, în lumea invizibilă. „Vrăjitoria respinge culpabilitatea în afara omului care prin el însuşi nu este cauza a nimic: reuşitele lui (a avea noroc), eşecurile (de ce eu?) mărturisind mai degrabă situaţia lui în suprarealitate decât poziţia sa socială“ (Marc Auge). În sfârşit, intercesorii sunt întotdeauna oameni cu un statut particular, chiar dacă el nu este propriu vrăjitoriei. Aceştia sunt mediatori exclusivi, căci nu-şi pot transmite nici ştiinţa, nici puterea (E. Terray). Divinul (sfinţi protectori, diavolul etc.) nu poate fi niciun intermediar eficace. A face apel la acest tip de recurs ar însemna a aşeza cauzele, explicaţiile, ritualurile şi mecanismele nenorocirii vrăjitoreşti la distanţă absolută de societate, în timp ce raţiunea lor constă tocmai în reintegrarea în traiul grupului local.

Fenomenul vrăjitoresc relevă deci caractere stereotipe perfect recunoscute de opinia comunitară. De asemenea, aşa cum a arătat Mafe Augé, comparând Franţa cu Africa; anumite cliva je sociologice se conturează, de exemplu, în Bresse, între societăţile rurale din câmpie, plină de stufăriş, unde vrăjitoria este mai degrabă o afacere de viaţă şi de moarte, şi societăţile rurale de pe platourile calcaroase, unde ea nu ameninţă direct existenţa umană. Utilizarea ei impune însă prudenţa, pentru că nu este vorba, bineînţeles, decât de tendinţe generale în care sunt admise toate formele de vrăjitorie întâlnite.

Vrăjitoria face deci parte integrantă din practica socială, căci ea impune în acelaşi timp o evaluare a tuturor forţelor prezente, actori sau spectatori ai dramei, şi o regulă de conduită dovedind că întreaga viaţă socială se află în corespondenţă cu „altceva“ sau că ea constituie cel puţin manifestarea acestui altceva (după cum se aderă sau nu la un sistem de credinţe). Universul vrăjitoriei nu este o oglindă a universului social, el explică lumea reală.

Magia şi vrăjitoria sunt cu adevărat universale şi atemporale? Nicio societate umană nu le-a ignorat. In zorii secolului al XXI-lea, ele continuă să bântuie străzile oraşului sau cărările satului unei Europe prezentate întotdeauna cu multă plăcere ca raţionalistă, savantă şi tehnicistă. Tulburătoare contradicţie, pasionantă enigmă! Cu atât mai mult cu cât epoca noastră, marcată de „moartea ideologiilor“, cum spun anumiţi guru intelectuali, cunoaşte şi o puternică revenire a sectelor, unele dintre ele inspirate din vrăjitorie. Sacrul operează o evidentă mişcare de revenire în forţă. Nu afirmă marile voci că secolul al XX-lea va fi religios sau nu va fi deloc?

In timp ce se încurcă astfel reperele tradiţionale, vechile idei reductive privitoare la vrăjitorie şi supranatural explodează actualmente sub impactul unei mutaţii culturale de mare amploare care afectează atât Europa în căutarea identităţii cât şi planeta în plină recompunere. Cercetătorii nu mai îndrăznesc să susţină că magia impregnează mai ales mentalităţile colective ale unor popoare arierate, de genul „altele decât noi“. Ideea ţine de o distribuţie implicită a umanităţii pe o scară a fiinţelor în care occidentalii ar ocupa primul loc. Ea traduce vechiul egocentrism dominator al gânditorilor europeni care catalogau drept „primitive“, „prelogice“, superstiţioase, concepţiile unei lumi întemeiate pe alte reguli decât ale lor. Această judecată cuprindea chiar pe occidentalii din trecut, neşlefuiţi cultural, cărora li s-a iertat totuşi vina de a fi rătăcit prin întunericul timpului lor înainte de începutul Progresului şi de rafinamentul moravurilor.

Punând capăt unor decenii de controverse, un număr de antropologi consideră că magia şi religia nu se opun în mod absolut. Asemenea religiei, faţă de care ea nu este deloc o variantă inferioară sau degradată, magia stabileşte în cele din urmă o relaţie între omul gânditor şi supranatural. Scopurile fundamentale sunt identice cu cele ale Bisericilor oficiale: a explica inexplicabilul, a defini ordinea ascunsă a Universului, regizând viaţa oamenilor, a învinge temerile, a reduce spaimele oamenilor în faţa unor probleme care depăşesc capacităţile obişnuite sau naturale ale fiinţei umane, îndeosebi cu privire la moarte şi boală. Asemenea religiei, ea are un caracter uman universal, sub forme de o infinită plasticitate, al căror studiu se relevează fundamental pentru înţelegerea concepţiei despre lume a unui grup dat într-o epocă precisă. E mai bine atunci, ţinând seama de acest fapt, să nu mai continuăm să percepem prin intermediul unor categorii peiorative moştenite din Antichitate şi reafirmate în Evul Mediu, opunând magia „neagră“ sau malefică magiei „albe“ sau

benefice. Ceea ce înseamnă, de altfel, că cea de a doua era considerată vag apropiată de fenomenul religios propriu-zis. Fireşte, diferenţe importante separă adesea cele două câmpuri concurente care sunt magia şi religia. Dar ele ţin mai mult de statutul lor în sânul societăţilor luate în discuţie, îndeosebi la locul acordat reprezentanţilor lor şi mai ales de recunoaşterea oficială sau nu a activităţii" magicienilor, decât la o veritabilă opoziţie de natură.

Asemenea constatări trebuie să ne îndemne să reflectăm la temeiul interpretării curente, care face din magie şi vrăjitorie singurele mijloace de explicare a lumii disponibile pentru un număr de popoare neoccidentale. Fără îndoială, constatarea conţine puţin adevăr. Absenţa unei informaţii ştiinţifice, deci a referinţelor pe care aceasta le propune pentru a înţelege funcţionarea corpului uman sau a universului, îi împing pe oameni să folosească religia sau codurile şi ritualurile magice pentru a încerca să creeze indispensabilul sentiment de securitate spre formele credinţei în sensul foarte larg al cuvântului. Fireşte, Bisericile oficiale şi-au pierdut statutul de obligativitate absolută şi văd erodându-se puternic monopolul supranaturalului pe care pretindeau să-l impună tuturor credincioşilor în secolul al XVI-lea sau al XVII-lea. Dar o asemenea pierdere de substanţă este compensată de revenirea în forţă a gândirii magice, a ocultismului, a paraştiinţelor astrologiei şi atâtor altor forme de expresie ale gândirii pe care savanţii secolului al XIX-lea le crezuseră definitiv dispărute.

Dacă luăm în consideraţie ultima jumătate de mileniu, ne dăm seama că sacrul nu va părăsi niciodată continentul european. El va lua succesiv diverse forme, vizând mereu să ocupe întregul teritoriu, fără să reuşească deplin niciodată. Astfel, începând din secolul al XVI-lea, religia oficială, aceea a prinţului, catolic sau protestant, va reuşi să îndepărteze evident magia universală medievală care fusese impusă până atunci atât oamenilor din popor cât şi savanţilor. Pentru a-şi atinge scopul, ea a diabolizat vrăjitoria inventând o ştiinţă numită „demonologie“. Autorităţile civile au reluat această doctrină pe socoteala lor, în clipa în care războaiele religioase directe au cedat locul unor confruntări mai insidioase, dar la fel de viguroase, între diferite confesiuni. Fenomenul a atins paroxismul de-a lungul imensei zone de fractură, mergând de la Mediterană la Marea Nordului, unde, de ambele părţi, zăngăneau armele partizanilor Reformelor şi ai Contrareformei.

N-a fost în niciun fel pură coincidenţă că declanşarea puternicei mişcări misionare occidentale pe alte continente a fost contemporană în Europa cu virulenta vânătoare de vrăjitoare descrisă în lucrarea de faţă. Misionarii din interior purtau astfel cuvântul divin epurat la populaţiile slab creştinate, păgâne la propriu, pentru că acesta este sensul etimologic al cuvântului „ţăran“ *(paysan = paganus)*.

Persuasiunea era de-ajuns, la modul general, cu excepţia ţărilor sau regiunilor în mod deosebit saturate de spaime, cum ar fi Sfântul Imperiu germanic. In acest caz, ea era dublată de un puternic sindrom de ruptură de echilibru în favoarea Satanei, care îi obliga pe judecătorii laici să decreteze exterminarea prin foc a adepţilor demonilor.

Dispariţia rugurilor la mijlocul secolului al XVII-lea, excluzând teritoriile nordice şi orientale spre care se deplasa aceeaşi linie de fractură, traducea mai ales un avans al raţionalismului, o depreciere accentuată a gândirii magice în ochii intelectualilor. În vremea triumfului aparent al Bisericilor, îndeosebi al catolicismului roman, regenerat prin Conciliul de la Trento, se consacră insidios începutul unui lent declin al sacrului de ordin religios. Cuplul Dumnezeu-Diavol, revitalizat prin demonologie, nu putea fi de fapt disociat fără să se ajungă la o slăbire a religiilor tradiţionale şi la deprecierea magiei universale, savante sau populare. Sacrul migra atunci lent spre stat, mai ales spre statul absolut pe care l-a consolidat Ludovic al XIV-lea în Franţa, Carol al VI-lea în Austria sau Frédéric al II-lea în Prusia. Dar excesele puterii Leviathanului statal au împins repede la reechilibrări sub forma unor viguroase contestări politice difuzate de Luminile secolului al XVIII-lea mai întâi în Franţa, apoi în toată Europa luminată. Raţiunea îşi croia drum opunându-se obscurantismului, definit în acelaşi timp ca produsul întunecimilor religiei şi al credinţelor magice devalorizate. Rămase doar bune să alimenteze anecdotica literară, acestea din urmă au marcat deci imensa distanţă sensibilă care despărţea de acum elita cultivată de „superstiţiile“ populare.

Sosi şi secolul al XIX-lea cu ştiinţa triumfătoare salvatoare, care capta o bună parte din moştenirea sacrului, formând la rândul ei, împreună cu religia, un cuplu conflictual de nedespărţit. Dar gândirea magică nu dispare. Ea devine mult mai discretă, în inima satelor, pentru că purta adesea stigmatele dispreţului oamenilor de ştiinţă şi de bine. În Saloane, ea se orienta spre curiozităţile ezoterice: mesmerismul, de exemplu. După exemplul lui Victor Hugo căruia îi plăcea să vadă mesele învârtindu-se, oamenii celebri nu dispreţuiau un asemenea contact cu supranaturalul.

Aventura nu s-a încheiat. Secolul al XX-lea occidental a moştenit fără putinţă de tăgadă aceste indescriptibile înlănţuiri de tradiţii concurente. Sub efectul unor mutaţii de o amploare neobişnuită până atunci, care punea sub semnul întrebării întregul continent, sacrul părea că devenise călător. El ezita să se încarneze într-o manieră atât de categorică ca în secolele precedente. Şocurile extraordinare ale celor două războaie mondiale, lunga confruntare între ceea ce s-a numit cele două Blocuri, procesul intens de decolonizare, competiţia

exacerbată la nivel mondial şi criza globală producătoare de şomaj masiv au avut drept rezultat ruptura ancorelor tradiţionale care-i legaseră pe europeni de certitudinile făurite de secole de dominare a globului. Istoricul nu este profet. El poate cel mult să analizeze prezentul în lumina trecutului. Şi să dea astfel seamă de cât se clatină stâlpii purtători ai experienţei occidentale. Pe acest teren mişcător, saturat de nelinişti latente, de spaime din ce în ce mai dur exprimate, mai ales de cei tineri, încearcă să se reinstaleze, fiecare în felul ei, puterile producătoare de sacru şi deci de legături sociale: state, Biserici, dar şi forme mult mai locale de consens. Sfâşierile ţesutului european oferă acestora din urmă mai mult spaţiu de desfăşurare. Astfel, proliferează sectele, astrologii şi magii, aceşti negustori de seninătate, în jurul cărora gravitează nebuloase de fiinţe profund speriate, în căutarea unei legături, a unei promisiuni, a unei speranţe.

Epoca actuală pare, într-adevăr, în mod deosebit propice migraţiilor neîncetate ale sacrului. Atât e de adevărat că statul-Providenţă nu joacă un rol perfect securizam, că Biserica decepţionează un mare număr de adepţi, că ştiinţa nu reuşeşte să convingă că ea deţine toate certitudinile explicative, că medicina însăşi, în ciuda fulgurantelor progrese, nu-i împiedică pe pacienţi să se îndoiască sau să se tulbure. E de mirare atunci că se deschide un nou şi imens câmp gândirii magice? Niciodată complet înfrântă, mereu plastică, aceasta se revelează uşor adaptabilă la spaimele multiforme ale contemporanilor noştri.

Simple reveniri ale magiei? Nu tocmai, pentru că, dacă se observă întoarcerea discretă la sate a „superstiţiilor“ refulate, mult mai frecvente sunt credinţele şi practicile citadine modernizate, perfect grefate pe cultura epocii noastre. Cum a fost, de exemplu, satanismul bine mediatizat printr-un festival recent ţinut la Torino, *Diabolos, Dialogos, Daimon,* luciferismul televizat, cabinetele de descântători parizieni, imitându-i pe medici, ghicitul tehnologizat avansat datorită recursului la ordinator, secte exportate după legile pieţei capitaliste sau vrăjitori ai benzilor desenate create de Didier Colès şi Jean-Claude Servais în Belgia etc.

A vorbi în această privinţă despre „derive“ ar însemna să formulăm o judecată peiorativă simplistă, utilă poate doar pentru a linişti pe cel care le pronunţă. O asemenea temă a decadenţei culturale văzute ca o reîntoarcere în trecut trimite într-adevăr la un mit al progresului continuu elaborat de filosofii Luminilor. Dar noi ştim astăzi că drumul evoluţiei nu este obligatoriu uniform şi mai ales că noul nu înlocuieşte perfect vechiul. În ciuda tuturor îndemnurilor la schimbare, structuri le mentale se revelează ciudat de rezistente. Fiecare dintre noi constituie un rezervor complex de influenţe diverse, o fiinţă a cărei gândire se alimentează din sedimente culturale din epoci şi orizonturi

diverse. Expresia victoriei religiei asupra magiei, apoi a ştiinţei asupra celei dintâi defineşte mai ales o construcţie ideologică dominantă, purtătoare de trei secole a unui model uman ideal. Un mare număr de savanţi actuali dintre cei mai importanţi şi celebri se depărtează de acesta. În orice epocă spaţiul sacrului este în realitate imens, contradictoriu parcurs de forţe importante, adesea antagoniste, care asigură dezvoltarea societăţii. Nu este deci surprinzător că Europa de la sfârşitul secolului al XX-lea este pe cale de a-1 reexplora pentru a-1 orienta în beneficiul ei, în clipa în care destinul ei colectiv se joacă aici, pe pământ. Aşa cum a inventat în secolele XVI-XVII religia cuceritoare, apoi în secolul al XIX-lea ştiinţa dominatoare, ea caută, confuz încă, o nouă manieră de a globaliza sacrul. Pentru că cele precedente au slăbit considerabil, lăsând să urce la suprafaţă ispita mereu puternică a gândirii magice consolatoare.

Faţă întunecată a modernităţii noastre, plantă persistentă crescută în umbra Renaşterii, a Barocului, a Clasicismului, a Luminilor din anumite ţări, vrăjitoria satanică a încetat definitiv să mai aprindă miile de ruguri. Dar anumite nelinişti, spaime din care s-au născut în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea aceşti „demoni interni“ ai Europei, n-au rămas oare secret cuibărite în inconştientul unui mare număr din contemporanii noştri? Şi oare numai în acela al umililor şi al ignoranţilor? Adevărata revoluţie a sacrului care a avut loc pe continent în vremea monarhilor. Absoluţi nu privea numai domeniul religios. La fel de legată de sporirea puterii statului, ea cuprindea extrem de viguros noţiunea de autoritate, în sensul cel mai larg al cuvântului, apoi întreaga societate sub forma unei concepţii remodelate a supunerii. Aceasta a născut o nouă metodă, complexă, de dominare a omului de către om, creatoare a unui impetuos dinamism global. Fiecare ţară se adaptează acestor noutăţi pentru a învinge, în cadrul unor dure competiţii interne şi internaţionale, ca un preludiu al cuceririi Pământului de către Occident.

Dacă ne gândim bine, reîntoarcerea în forţă a magiei sau a supranaturalului pe scena europeană de la sfârşitul secolului al XX-lea este fără îndoială mai puţin indiciul unei degenerescenţe a gândirii cât unu) din semnele vestitoare ale dispariţiei unui echilibru psihic colectiv vechi de câteva secole. Vreau să cred că un alt echilibru este pe cale de a se elabora sub aparenta dezordine a unei epoci comparabile într-un fel – lucrurile nefiind, evident, identice – cu tumultuoasa şi dificila tranziţie a Evului Mediu spre Timpurile Moderne. Început, poate, al unui nou destin occidental? Oricum, măcar o schiţă a unei noi metamorfoze a sacrului, ale cărui amploare şi orientare precisă nu le putem încă percepe în zorii celui de al treilea mileniu!

BIBLIOGRAFIE

Bibliografia unui asemenea subiect este imensă. Nu sunt indicate aici decât lucrările care au folosit direct autorilor pentru a-şi alcătui studiile. Două selecţii bibliografice, succesiv stabilite de Robert Muchembled, una spre 1976, cealaltă zece ani mai târziu, pot fi consultate în M. -S. Dupont-Bouchat, R. Muchembled, W. Frijhoff, *op. Cit.,* pp. 7-29 şi 249-261. A se vedea şi importanta bibliografie recent propusă de B. Ankarloo şi G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 446-466.

Izvoare tipărite

Abbiati, Sergio *et alii* (ed.), *La Stregoneria, Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento,* Arnoldo Mondadori, Milano, 1984.

Ariosto (Ludovico Ariosto), *Orlando furioso,* Ferrara, 1516 (ediţia Marcello Turchi, 2 voi., Garzanti, Milano, 1974).

Azevedo, Manuel de, *Correcçao de abusos introduzidos contra o verdadeiro methodo de medicina,* Lisabona, 1680.

Azpilcueta Navarro, Martin de, *Manual de confessores e pendentes,* Coimbra, 1560.

Bluteau, Raphaël, *Vocabulario Portuguez e Latino,* 10 volume, Lisabona-Coimbra, 1712-1728.

Boccacio, Giovanni, *Decamerone over cento novelle,* Veneţia, 1492.

Bodin, Jean, *Traicté de la Démonomanie contre les sorciers,* Jacques du Pays, Paris, 1580.

Boguet, Henri, *Discours exécrable des sorciers,* introducere de Nicole Jacques-Chaquin, Le Sycomore, Paris, 1980.

Boissier, A., *Recueil de lettres au sujet des maléfices et du sortilège, servant de réponse aux lettres du sieur de Saint-André…* Paris, 1731.

Bruno, *Giordano, De Magia. De vinculis in genere* (prima ediţie a celor două texte, 1590 şi 1592), ediţie cu traducerea italiană a lui Albano Biondi, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1986.

Campanella, Tommaso, *De sensu rerum* (manuscris: în jurul anului 1590), Frankfurt, 1620 (ediţia italiană de Antonio Bruers, *II senso delle cose e la magia,* Bari, 1925).

Campanella, Tommaso, *Magia e grazia* (manuscris: în jurul anului 1616), ediţie cu traducerea italiană a lui Romano Amerio, Cedam, Padova, 1957.

Cardano, Gerolamo, *Synesiorum somniorum omnis generis insomnia explicantes,* Bâle, 1562 (ediţia italiană de Mauro Mancia şi Agnese Grieco, *Sul soniw e sul sognare,* Marsilio, Veneţia, 1989).

Chadourne, Jean-Pôl; Lesourd, Dominique; Préaud, Maxime, „Les Sorciers du carroi Marlou", în *Anagrom,* 1972, nr. L, pp. 75-91 (ediţia continua eu volumele următoare).

Cicero, *Della Divinazione,* ediţie cu traducerea italiană de Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, 1988.

Cicogna, Strozi, *Palagio de gl'incanti e delle gran meraviglie de gli spiriti e di tutta la natura,* Vicenza, 1605.

Diccionario de la lengua espanola, Madrid, 1726-1739, 6 volume.

Eymerich, Nicolau; Pena, Francisco, *Directorium inquisitorum* (manuscris; 1376; prima ediţie, 1503), Roma, 1578 (ediţia franceză de Louis Sala-Molins, *le Manuel des inquisiteurs,* Mouton, Paris, 1973).

Ficinus, Marsilius, *Three Books of Life: A Criticai Edition and Translation with Introduction and Notes* by Carol V. Kaske and John R.

Clark, Binghamton, New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989.

Guazzo, Francesco Maria, *Compendium maleficarum,* Milano, 1608 (ediţia engleză de Montague Summers, J. Rodker, Londra, 1929).

Gui, Bernard, *Practica Officii Inquisitionis heretice pravitate* (manuscris; în jurul anului 1324), ediţie cu traducerea franceză de G. Mollat; *Manuel de l'inquisiteur,* Les Belles Lettres, Paris, 1964, 2 vol.

Gutierrez, Jean Lazaro, *Opusculum de fascino,* Lyon, 1653.

Hansen, Joseph, *Quelen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenvervolgungen im Mittelalter,* C. Georgi, Bonn, 1901; reeditat, Hildesheim, Olms, 1963.

Hartlieb, Johann, *Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei,* ediţie şi traducere de Falk Eisermann şi Eckhard Graf, Param, Ahlerstedt, 1989.

Institoris, Henry; Sprenger, Jacques, *Le marteau des sorcières,* prezeiÿat şi tradus de Armand Danet, Plon, Paris, 1973 (prima ediţie, *Malleus maleficarum,* Strasbourg, 1486-1487; ediţia germană de Peter Segl, Böhlau, Köln-Viena, 1988).

Izzi, G. (ed.), *Scriitori della jettatura,* Roma, 1980.

Lea, Henry Charles, *Materials toward a History ofWitchcraft,* T. Voseloff, New York, 1957, 3 vol. (prima ediţie: Philadelphia, 1939).

Le Brun de la Rochette, Claude, *Les Procez civil et criminel,* François Vaultier, Rouen, 1661 (prima ediţie la Lyon, în 1609).

Maşini, Eliseo, *Sacro arsenale overo prattica del officio della Santa Inquisizione,* Genova, 1631 (ediţia modernă, cu schimbarea de titlu, de Attilio Agnoletto, *II manuale degli inquisitori,* Xenia, Milano, 1990).

Morellet, André, *Abrégé du Manuel des Inquisiteurs,* 1762, prezentare şi note de Jean-Pierre Guicciardi, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

Pereira, Bento, *Adversus Fallaces et superstitiosas artes idest de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica,* Lyon, 1594.

Pico della Mirandola, Giovanfrancesco, *Strix sive de ludificatione daemonum,* Bologna, 1623 (ediţia italiană de Albano Biondi, *Strega o delle illusioni del demonio,* Marsilio, Veneţia, 1989).

Porta, Giovan Battista Della, *De humanaphysiognomonies* Napoli, 1599-1601 (ediţia italiană de Mario Cicognani, *Della fisonomia dell'uomo,* (Jgo Uganda, Parma, 1988).

Rio, Martin del, *Disquisitionum magicarum,* 3 volume, Louvain, 1599-1600 (a doua carte a fost tradusă în spaniolă, *La magia demoniaca,* editor Jesus Moya, Hiperion, Madrid, 1991).

Riviera, Cesare Della, *11 Mondo magico de gli her oi,* Milano, 1605.

Rossi, Paolo (ed.), *La Magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd,* UTET, Torino, 1989.

Spee, Friedrich von, *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet*

von J. F. Ritter, München, 1982.

Tasso, Torquato, *Gerusalemme liverata,* Parma, 1581 (ediţie de Marziano Guglielminetti, Garzanti, Milano, 1974, 2 vol).

Tasso, Torquato, *Dialoghi,* ediţie deE. Raimondi, vol. II, Florenţa, 1958.

Thiers, Jean-Baptiste, *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'Age classique,* prezentat de Jean-Marie Goulemot, Le Sycomore, Paris, 1984 (extras din opera publicată în 1679).

Thomasius, Christian, *Disputatio juris canonici de origine ac progressa processus inquisitorii contra sagas,* Halle, 1712.

Vocabolario degli Academici della Crusca, Veneţia, 1612.

Wier, Jean, *De Lamiis,* Bâle, 1577 (traducere a unor fragmente alese de Aurora Tacus, *Le Streghe,* Sellerio, Palermo, 1991).

Iconografie

Adriani, Gert (ed.), *Anton Van Dyck. Italienisches Skizzenbuch,* Viena, 1940.

Adriani, Maurilio, *Italiamagica. La magia nella tradizione italica,* Biblioteca di storia Patria, Roma, 1970.

Dévotions populaires dans les vignobles francs-comtois, catalogul expoziţiei: *Vignes à credit,* Besançon, Musée comtois, La Citadelle, 4 martie-1 mai 1990.

Le Diable dans le folklore de Wallonie, Ministerul Comunităţii franceze, Comisia regală belgiană de folclor, Bruxelles, 1980.

Diables et diableries, Cabinet des estampes, Geneva, 1976.

Faggin, Giuseppe, *Le Streghe,* Longanesi, Milano, 1959.

Figures du démoniaque hier et aujourd'hui, facultăţile universitare Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

Gere, J. A.; Pouncey, Philip, *Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum,* British Museum Publications, 1983.

Goya. Catalogul expoziţiei Europalia-Espagne, Musées royaux des Beaux-Arts, Bruxelles, 1985.

Popham, A. E.; Wilde, Johannes, *The Italian Drawings at Windsor Castle. The Italian Drawings oftheXV th andXVl th Centuries,* Phaidon Press, Londra, 1949.

Rops et la modernité. Catalogul expoziţiei Muzeului din Ixelles, 1991.

Schild, Wolfgang, *Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn des modernen Rechtsprechung,* Callwey, München, 1980.

Les Sorcières. Catalogul expoziţiei Bibliotecii Naţionale, Paris, 1973.

Streghe, diavoli e morte. Incisioni e libri dei secoli XV— XX. Catalogul expoziţiei, Benevento; Museo del Sannio, 1988.

Tofani, Annamaria Petrioli (ed.), *Inventaria. Disegni esposti,* Leo Olschki, Gabineto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi, Florenţa, 1986-1987, 2 volume.

Turner, Nicolas; Plazzotta, Carol, *Drawings by Guercinofrom British Collections,* Londra, 1991.

Villeneuve, Roland, *La Beauté du diable,* Berger-Levrault, Paris, 1983.

Bibliografie

Ankarloo, Bengt, *Trolldomsprocesserna i Sverige,* A-B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm, 1971 (rezumat „Sweden“, în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 285-317).

Ankarloo, Bengt; Henningsen, Gustav (ed.), *Early Modem European Witchraft. Centre and Périphéries,* Clarendon Press, Oxford, 1990.

Augé, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'ivoire,* Hermann, Paris, 1975.

Augé, Marc, „Ici et ailleurs; sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique“, *în Annales* E.S.C., ianuarie-februarie, anul 34.

Augé, Marc; Herzlich, C. (ed.), *Le Sensdumal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie,* Arhivele contemporane, Paris, 1984.

Bader, Guido, *Die Hexenprozesse in der Schweiz,* Affoltem a. A., 1945.

Balandier, G., *Le Détour. Pouvoir et modernité,* Fayard, Paris, 1985.

Baranowski, Bohdan, *Procesz czarownic w Polsce wXVII i XVIII wieku,* Towarzysto Naukowe, Lodz, 1952 (rezumat francez).

Baroja: a se vedea Caro Baroja, Julio.

Baschet, Jérôme, „Les Conceptions de l'Enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir“, în *Annales E.S.C.,* anul 40, 1985, pp. 185-207.

Baumgarten, Achim R., *Hexenwahn und Hexenverfolgung im Naheraum. Ein Beitrag zur Sozial-und Kulturgeschichte,* Frankfurt pe Main, 1987.

Bavoux, Francis, *La Sorcellerie au pays de Quingey,* Servir, Besançon, 1947.

Bayer, Vladimir, *Ugovor z davlom. Procesi protiv carobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj,* ediţia a doua, Zagreb, 1982.

Beckman, Jacques, „Magie, grimoires et trésors cachés à Malmé Jy et à Marbais au XVIIIe siècle“, în *Mélanges Elisée Legros. Enquête du musée de la vie wallonne,* vol. XII, nr. 133-144, Liège, 1973, pp. 121-163.

Beckman, Jacques, „Pathologie, thérapeutique et prophylaxie des maladies attribuées aux sortilèges, *în Actes du colloque sur la médecine populaire,* U.L.B., Bruxelles, 1975, pp. 57-74.

Beckman, Jacques, „Le diable d après les procès de sorcellerie en Wallonie“, în *Le Diable dans le folklore de Wallonie, op. Cit,* pp. 52-67.

Béguin, Albert, „Balzac et la fin de Satan“, în *Satan, op. Cit.*

Behringer, Wolfgang, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit,* Oldenburg, München, 1987.

Behringer, Wolfgang, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland,* DTV, München, 1988.

Behringer, Wolfgang, „Erträge und Perspektiven der

Hexenforschung“, în *Historische Zeitschrift,* vol. 249, 1989, pp. 619-640.

Behringer, Wolfgang, „Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgungen“, în *Zeitschrift für historicité Forschung,* vol. 16, 1989, pp. 31-34.

Bennassar, Bartolomé *(dir.), L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle,* Hachette, Paris, 1979.

Bensa, A., *Les Saints guérisseurs du Perche Gouét,* Institutul de Etnologie, Muzeul Omului, Paris, 1978.

Bethencourt, Francisco, *O Imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI,* Lisabona, Projecto Universidade Aberta, 1987 (rezumat „Portugal“, în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 403-422).

Bethencourt, Francisco, *Les Inquisitions modernes,* Institutul Universitar European, Florenţa, 1992, 2 volume dactilografiate.

Beyer, Christel, *„Hexen-Leut so zu Würzburg gerichtet“. Der Umgang mit Sprache und Wirklichkeit in Inquisitionsprozessen wegen Hexerei,* Frankfurt pe Main, 1986. Blauert, Andreas, *Frühe Hexenvervolgungen. Ketzer-, Zauberei-und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts,* Junius, Hamburg, 1989.

Blauert, Andreas, *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Herausgegeben von Andreas Blauert,* Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1990.

Blöcker, Monica, „Wetterzauber: Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittellalter“, în *Francia,* vol. 9, 1981, pp. 117-131.

BollÊME, G., *La Bible bleue. Anthropologie d'une littérature populaire,* Flammarion, Paris, 1975.

Boureau, Alain, A se vedea S. Houdard.

Bouteiller, M., *Sorciers et jeteurs de sorts,* Plon, Paris, 1958.

Bouteiller, M., *Médecine populaire d'hier etd'aujourd'hui,* G.P. Maisonneuve şi Larose, Paris, 1966.

Boy, D.; Michelat,.G., „Croyence aux parasciences: dimensions sociales et culturelles“, *Revue jranç-aise de sociologie,* XXVII, 1986.

Boyer, Paul; Nissenbaum, Stephen, *Salem possessed. The Social Origins ofWitchcraft,* Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1971.

Breiden, H. *Die Hexenprozesse in der Grafschaft Blankenheim von 1589 bis 1643,* Bonn, 1954.

Briggs, Robin, *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France,* Clarendon Press, Oxford, 1989.

Brockmann, Doris; Eicher, Peter (ed.), *Die Politische Theologie Friedrich von Spees,* München, 1991.

Bro YE, Christian, *Sorcellerie et superstitions à Genève {XVI'-XVIII' siècle),* Le Concept moderne, Geneva, 1990.

Bruns, Alfred (ed.), *Hexen-Gerichtsbarkelt im kurkölnischen Sauerland,*

Schmallenberg-Holthusen, 1984.

Butler, E.M., *Ritual Magic,* Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1949.

Camus, Dominique, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie,* Imago, Paris, 1988.

Cardini, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale,* La Nuova Italia, Florenţa, 1979.

Caro Baroja, Julio, *Les Sorcières et leur monde,* Gallimard, Paris, 1972 (prima ediţie spaniolă, 1961).

Carrez, Jean-Pierre, *Femmes en prison. Etude de 309 internées à la Salpêtrière de Paris d'après des interrogatoires de police (1678-1712),* memoriu de conferenţiariat, sub direcţia lui Robert Muchembled, Universitatea Paris – XIII, 1993, inedit.

Cassirer, Emst, *La Philosophie des formes symboliques* (traducere din germană), Minuit, Paris, 1972, 3, vol.

Castex, Pierre-Georges, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant,* Corti, Paris, 1951.

Cazote, Jacques, *Le Diable amoureux*. Cronologie, prefaţă, bibliografie şi note de Max Milner, Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

Cellier, L „, l'Occultisme dans Consuelo", în Ro*mantisme, Revue du XIXe siècle, nr*. 16, 1977, pp. 7-19.

Certeau, Michel de, „Une fête prisonnière", în *Le Monde,* 28 octombrie, 1971, p. 15.

Chiara (doctor), „Les Diables de Morzine en 1861, ou les nouvelles possédées", în *Gazette médicale de Lyon,* Lyon, 1861.

Choffat, Pierre-Han, *La Sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux: Dommartin, 1524-1528,* Caietele de istorie medievală din Lausanne, Lausanne, 1989.

Cirac Estopanan, Sebastian. *Los Procesos de hechicerias en la Inquisition de Castilla la Nueva (tribunles de Toledo y Cuenca),* Instituto Jeronimo Zurita, Madrid, 1942.

Coelho, Antonio Borges, *Inquisiçâo de Evora. Dos primôrdios a 1668,* Caminho, Lisabona, 1987, 2 vol.

Cohn, Norman, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age: fantasmes et réalités,* Payot, Paris, 1982 (prima ediţie în engleză, 1975).

Colombani, M.-F.; Dupont, F., „Des sorcières comme vous et moi", Le *Nouveau F.,* 12 februarie 1983.

Colson, O., „La Sorcellerie au pays wallon. Etat actuel de la croyance", în *W allô nia,* vol. 6, 7, 9; 13, 14, 15, 1898-1907.

Constant, A. (doctor), *Relation d'une épidémie d'hystéro-démonopathie en 1861,* Paris, 1862.

„Contre les margoulins de l'irrationnel", *L'Evénement du Jeudi,* 26 octombrie – 1 noiembrie 1989.

Contreras, Jaime; Henningsen, Gustav. „Forty four Thousand Cases

of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank“, în Gustav Henningsen şi John Tedeschi (ed.), *op. Cit.* Pp. 100-129.

Couliano, I. P, *Eros et magie à la Renaissance, 1484,* Flammarion, Paris, 1984.

Cuniot, A. *Incroyable… mais faux!,* L'Horizon chimérique, Bordeaux, 1989. „Du crime de sorcellerie“, *în Belgique judiciaire,* vol. VIII, nr. 66, 18 august 1850. Decker, Rainer, „Die Hexenverfolgungen im Herzogtum Westfalen“, în *Westfälische Zeitschrift,* vol. 131/132, 1981/1982, pp. 339-386.

Dedeu, Jean-Pierre, *L' Administration de lafoi. L'Inquisition deTolède (XVF-XVIIF siècle),* Casa de Velâzquez, Madrid, 1989.

Degn, C. (ed.), *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge,* Neumünster, 1983.

Delcambre, Etienne, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine auXVF et au XVIF siècles,* Societatea de arheologie lorenă, Nancy, 3 vol., 1948-1951.

Delcambre, Etienne, „La Psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie“, în *Revue d'histoire de droit français et étranger,* seria a 4-a, anul 32, 1954, pp. 383-403 şi 508-526.

Delevoy, R.L., *Le Symbolisme,* Skira, Geneva, 1982.

„Le Diable revient. Sectes. Crimes rituels. Envoûtements. Rock satanique“, *Le Nouvel Observateur,* 20-26 decembrie 1990.

Dienst, Heide, „Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in der österreichischen Ländern (15 bis 18. Jahrhundert) “, în *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte,* editată de Erich Zöllner, OVB, Viena, 1986, pp. 70-94.

Dinaux, Arthur, „Exorcisme des Brigiltines de Lille (1613) “, în *Belgique judiciaire,* vol. II, nr. 90, 1844, col. 1471-1479.

Dömötör, Tekla, *Hungarian Folk Beliefs,* Corvina, Budapesta; Indiana LJniversity Press, Bloomington, 1982.

„Douze ans de recherches sur l'histoire du crime et de la justice criminelle (1978-1990). Hommage à Yves Castan“, în *IAHCCJ Bulletin,* Maison des sciences de l'Homme, Paris, nr. 14, 1991, pp. 6-155.

Dubois, E., „Croyances et cultes“, *Folklore. Réjouissance. Le culte* (caiet U, manuscris), Biblioteca municipală, Bourg-en-Bresse, 1954.

Duhr, Bernhard, *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen,* Köln, 1900.

Dumézil, Georges, *Mythe et épopée, vol. H, Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi* (prima ediţie, 1971), ediţia a treia, Gallimard, Paris, 1982.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie, „La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVIe et XVIIe siècle“, în M.-S. Dupont-Bouchat, W. Frijhff, R. Muchembled, *op. Cit.,* pp. 41-154.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie, „Sorcellerie et superstition: l'attitude de l'Eglise dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIIe siècle", în *Magie, sorcellerie, parapsychologie,* sub direcţia lui Hervé Hasquin; Edituţa Universităţii din Bruxelles, Bruxelles, 1984, pp. 61-83.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie, „Stratégie de maintien de l'ordre en Belgique et en France au XIXe siècle. La doctrine de la défense sociale", *înHistorische Soziologie der Rechtswissenschaft,* sub direcţia lui E.V. Heyen, Frankfurt pe Main, 1986, pp. 79—105.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie (dir.), „La Sorcellerie dans les Pays-Bas. De Hekserij in de Nederlanden", în *Anciens Pays et Assemblées d'Etats, Standen en Landen,* vol. LXXXXVI, 1987.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie; Frijhoff, Willem; Muchembled, Robert, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVP-XVIIP siècle,* Hachette, Paris, 1978.

Durieux, Achille, „Sorciers et sorcières à Cambrai, în *Mémoires de la Société d'Emulation de Cambrai,* vol. 46, 1891, pp. 119-142.

Egido, Teôfanes, „Las Modificaciones de la tipologia: nueva estructura delictiva", în Joaquin Perez Villanueva et Bartolomé Escandell Bonet (ed.), *Historia de la [nquisicion en Espanay América,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984, pp. 1380—1404.

Eliade, Mircea, „Quelques observations sur la sorcellerie européenne", în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (tradus din engleză), Gallimard, Paris, 1978, pp. 93-124.

„Epidémie", *Libération,* 24 septembrie 1987.

Evans, R.W.J., *Rudolphlland his World.* A *Study in intellectualHistory 1576-1612,* Clarendon Press, Oxford, 1973.

Evans-Pritchard, Edward E.u *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé,* Gallimard, Paris, 1972 (prima ediţie în engleză, 1937).

Fabre, D., „Le livre et sa magie. Les liseurs dans les sociétés pyrénéennes aux XIXe et XXe siècle", în *Pratiques de la lecture,* Rivages, Marsilia, 1985.

Farin, Michael (ed.), *Heroine des Grauens. Wirken und Leben der Elisabeth Bäthory in Briefen, Zeugenaussagen und Phantasiespielen,* P. Kirchheim, München, 1989.

Favret-Saada, Jeanne, „Le malheur biologique et sa répétition", *Annales E.S.C.,* anul 26, 1971.

Favret-Saada, Jeanne, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage,* Gallimard, Paris, 1977.

Favret-Saada, Jeanne, „La thérapie sans le savoir", *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* vol. XXXI, 1985.

Favret-Saada, Jeanne, „L'Invention d'une thérapie: la sorcellerie ocaine, 1887-1970", *Le Débat,* 40, mai-septembrie 1986.

Favret-Saada, Jeanne; Contreras, Josée, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage,* Paris, Gallimard, 1981.

Febvre, Lucien, „Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?“, în *Annales* (E.S.C.), vol. III, 1948, pp. 9-15.

Ferran, P., „Civilisation. Mots de magie, magie des mots“, *Reflets* (Revue des enseignants de français langue étrangère), nr. 13, iunie 1985.

Flint, Valérie, I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe,* Princeton University Press, Princeton, 1991.

Fornari, B., „Félicien Rops ou la modernité satanique“ în *Rops et la modernité,* Catalogul expoziţiei Muzeului din Ixelles (Belgia), 1991.

„The Fourth IAHCCJ Conference at Waxholm (Sweden), 5-8 July 1990: Urban and Rural Crime“. Rezumat în *IAHCCJ Bulletin,* Casa Ştiinţelor Omului, Paris, nr. 14, 1991, pp. 156-161.

„La France envoûtée. Exorcistes. Astrologues. Voyants. Marabouts“, *Le Nouvel Observateur,* 22-28 februarie 1985.

„Francs-tireurs de la médecine“, *Autrement,* nr. 9, mai 1977.

Franz, Gunter (ed.), *Friedrich von Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpf er des Hexenwahns,* Trier, 1991.

Freund, J „*Sociologie de Max Weber,* P.U.F., Paris 1968.

Galas so, Giuseppe, „Dalia «fattura» alla «ietatura»: unasvolta nella «religione» superstiziosa» “, *mL'Altra Europa. Per un antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia,* Amoldo Mondadori, Milano, 1982, pp. 253-283.

Garin, Eugenio, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sulf astrologia dal Trecento al Cinquecento,* Laterza, Bari, 1976.

Gebhardt, Horst Heinrich, *Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz des 17. Jahrhunderts,* Aschaffenburg, 1989.

Gendebien, J „ „La Sorcellerie et la possession, “, în *Belgique judiciaire,* vol. IV, nr. 8, 28 decembrie 1845, col. 121-128.

Gielis, Marcel, „The Netherlands Theologians' Views of Witchcraft and the Devii's Pact“, în M. Gijswijt-Hofstra; W. Frijhoff (ed.), *op. Cit.,* pp. 37-52.

Giswijt-Hofstra, Marijke, „The European Witchcraft Debate and the Dutch variant“, în *Soci al History,* voi. 15, 1990, pp. 181-194.

Gijswijt-Hofstra, Marijke; Frijhoff, Willem (ed.), *Witchcraft in the Netherlands front the Fourteenth to the Twentieth Century,* Universitaire Pers, Rotterdam, 1991.

Ginzburg, Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVIe-XVIIe siècle,* Verdier, Lagrasse, 1980 (prima ediţie în italiană, 1966).

Ginzburg, Carlo, *Le Sabbat des sorcières,* Gallimard, Paris, 1992.

Giovacchini, M „*Le Patois de Ménétreuil,* lucrare de conferenţiariat de dialectologie, Universitatea din Dijon, 1985.

Göllner, Carl, *Hexenprozesse in Siebenbürgen,* Cluj-Napoca, 1971.

Gomes Da Silva, J-C „*L'Identité volée. Essai d'anthropologie sociale,*

Editura Universităţii din Bruxelles, Bruxelles, 1989.

Grelot (Abate), „Le Diable et le Mal. Question au théologien, *Panorama,* în afara seriei nr. 12, „Le Diable“, 1989.

Gros, D., *La Profession d'astrologue. Etude sociologique d'une profession marginale: statut, vocation, pratique,* teza pentru doctoratul celui de-al treilea ciclu, Şcoala de înalte studii în ştiinţe sociale, 1983.

Habgier-Tuczay, Christa, *Magie und Magier im Mittelalter,* Eugen Diederichs Verlag, München, 1992.

Halleux, R.; Opsomer, C., *Herbiers, Vestiaires et lapidaires* Tumhout, Brepols (în pregătire).

Hansen, Bert, „Science and Magic“, în David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Age,* Chicago University Press, Chicago, 1978, pp. 483-503.

Hansen, Chadwick, *Sorcellerie à Salem,* Denoël, Paris 1971 (prima ediţie americană, 1969).

Hareng, J. B., „Le gentil couple cuisinait le cadavre à la diable“, *Libération, 9* noiembrie 1983.

Harmenjng, Dieter, *Superstiţia: Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlichthelogischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters,* Schmidt, Berlin, 1979.

Harmening, Dieter (ed.), *Hexen heute. Magische Traditionen und neue Zutaten,* Würzburg, 1991.

Hastrup, Kirsten, „Iceland“, în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 383-401.

Havelange, Carl, „Médecine traditionnelle ou exercice illégal de l'art de guérir. Les empiriques liégeois au XIXe siècle“, în *Revue médicale de Liège,* vol. XXXVIII, nr. 19, 1 octombrie 1984.

Heikkinen, Antero; Kervinen, Timo, „Finland“, în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.* Pp. 319-338.

Heinemann, Evelyn, *Hexen und Hexenglauben. Eine historischsozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 7 6. Und 17. Jahrhunderts,* Frankfurt pe Main, 1986.

Henningsen, Gustav, *The Witch. Es'Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614),* University of Nevada Press, Reno, 1980.

Henningsen, Gustav, „The Ladies from Outside: An Archaic Pattem of the Witches' Sabbath“, în Bengt Ankarloo şi Gustav Henningsen (ed.), *op. Cit.* Pp. 191-215.

Henningsen, Gustav; Tedeschi, John, *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods,* Northern Illinois U.P., Dekalb, 1986.

Herner, Jânos, *Rontâs és igézés. Politikai boszorkănyper Erdélyben 1668-1688,* Interart, Budapesta, 1988.

Herner, Jănos (ed.), *Bornemisza Anna megbiivôltetése. Boszorkânyok*

Erdelypolitikai kiizdelmeiben 1678-1688, MTA Kônyvtâr, Budapesta-Seghedin, 1988.

Heupgen, Paul, „Les enfants sorciers en Hainaut au XVIIe siècle“, în *Bulletin de la Commission royale des anciennes lois et ordonnances de Belgique,* vol. 13, 1933, pp. 457-479.

Honegger, Claudia (ed.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines Culturellen Deutungsmusters,* Frankfurt pe Main, 1978.

Horna, Richard, *Zwei Hexenprozesse in Pressburg zu Beginn des XVII. Jahrhunderts,* Bratislava, 1933.

Horst, G., „Allemagne: triomphe de l'occultisme dans les écoles“, *30 jours,* „Le Retour de Belzébouth“, ianuarie 1989.

Houdard, Sophie, *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie,* prefaţă de Alain Boureau, Cerf, Paris, 1992.

Johansen, Jens Christian, *DaDjaevelen var ude… Troldodom i det 17. Îrhundredes Danmark,* Odense Universitetsvorlag, Odense, 1991 (bogat rezumat în franceză).

Joisten, C. Şi A. „Cinq figures de magiciens en Dauphiné et Savoie“, *Le Monde alpin et rhodanien,* nr. 1, 1986.

Jolly, Karen Louise, „Magic, Miracle and Popular Practice in the Early Medieval West: Anglo-Saxon England“, în Jacob Neusner şi alţii (ed.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict,* Oxford University Press, New York, 1989, pp. 166-182.

Julliard, André, „Le don du guérisseur. Une position religieuse obligée“, *Archives de sciences sociales des religions,* vol. 54, 1982.

Julliard, André, „Du pain, du vin, du lard… Contribution à l'étude des systèmes d'hygiène alimentaire populaire dans les sociétés rurales de Bugey (Ain) “, *Le Monde alpin et rhodanien,* 1983, nr. 1-2.

Julliard, André, *Gestes et paroles populaires du malheur. Pratiques médicales magiques et sorcellerie dans les sociétés rurales contemporaines de la Bresse et du Bugey,* teza pentru doctoratul de stat în litere şi ştiinţe umane, Universitatea René Descartes, Paris – V, 1985.

Julliard, André, „Voir le corps pour barrer le mal“, *înLe Corps humain: nature, culture, surnaturel,* CTHS, Paris, 1985.

Julliard, André, „Un savoir non désiré. La transmission des dons chez les leveurs de maux“, în *L'Education rurale* (Cahiers Binet-Simon, nr. 1/2), Eres, Toulouse, 1991.

Kaiser, G., „L'hypnotisme devant la loi“, în *Journeauxdes Tribunaux,* nr. 447-448, 1887, col. 937-957.

Kak, Juhan, „Estonia II“, în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 273-284. Kamber, Peter, „La chasse aux sorciers et aux sorcières dans le pays de Vaud“, *în Revue historique vaudoise,* 1982, pp. 21-33.

Kapferer, J. N., *Rumeurs. Le plus vieux média du monde,* Seuil, Paris,

1987. Keller, Wilhelm Otto, *Hexer und Hexen in Miltenberg und der Cent Bürgstadt,* Miltenberg, 1989.

Kieckhefer, Richard, *European Witch-Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500,* Routledge, Londra, 1976.

Kieckhefer, Richard, *The Repression of'Heresyin Medieval Germany,* Liverpool, U. P., Liverpool, 1979.

Kieckhefer, Richard, *Magie in the Middle Ages,* Cambridge U.P., Cambridge (Mass.), 1989.

Kieckhefer, Richard, „Erotic Magic in Medieval Europe", în Joyce Salisbury (ed.), *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays,* New York, Garland, 1991, pp. 30-55.

Klaniczay, Gabor, „Shamanistic Elements in Central European Witchcraft", în *Shamanism in Eurasia,* ed. De Mihâly Hoppâl, Herodot, Göttingen, 1983, pp. 404-422.

Klaniczay, Gabor, „Decline of Witches andRise of Vampires in 18th Century Habsbourg Monarchy", în *Etimologia Europea,* vol. 17, 1987, pp. 165-180.

Klaniczay, Gabor, „Hungary: The Récusations and the Universe of Popular Magie", în B. Ankarloo, G. Hennmgsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 219-255.

Klaniczay, Gabor, *The Uses ofSupernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe,* Polity Press, Cambridge, 1990.

Klaniczay, Gabor, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen,* Wagenbach, Berlin, 1991.

Klaniczay, Gabor; Pöcs Eva (ed.), *Witch Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe,* Colocviul din 1988 la Budapesta, în *Acta Ethnographica Hungarica,* voi. 37, 1991-1992.

Kluckhohn, Klyde, *Navaho Witchcraft,* Beacon Press, Boston, 1967 (prima ediţie 1944).

Knibiehler, Yvonne; Fouquet, Catherine, *La Femme et les médecins,* Hachette, Paris, 1983.

Koci, Joseph, *Carodejnicke procesy; z dejin inkvizice a carodejnickych procesu* v *ceskych zemich v 16-18 stoleti,* Praga, 1973.

Komâromy, Andrâs „, A bübâjos Bâthory Anna", în Sz*âzadok, v*ol. 28, 1894, pp. 298-314.

Komâromy, Andrâs, „Listius Anna Rozina biinaporéhez", în *Tôrténelmi Târ,* 1897, pp. 626-652.

Komâromy, Andrâs, *Magyaroszagi boszorkanyperek okleveltara,* Magyar Tud. Akadémia, Budapesta, 1910.

Korcz, Wladyslaw, *Swpôlniczki diabla czyli o procesach czarownic na Slasku w XVII wieku,* Slaski Instytut Naukowy, Katowice, 1985.

Kors, Alan C.; Peters Edwards, *Witchcraft in Europe, 1100-1700: A Documentary History,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia,

1972.

KovÂcs, Zoltân, „A boszorkânyuldôzés Oroszorszâgban“, înEthnographia, vol. 83, 1973, pp. 207 216.

KristÔF, Ildikô, *Boszorkânyuldôzés Debrecenben és Bihar vârniegyében a 16/18 szazadban,* în curs de apariţie.

Kunstmann, Hartmut H, *Zauberwahn und Hexenprozess in der Reichsstadt Nürnberg,* Korn und Berg, Nürnberg, 1970.

Kunze, Michael, *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft,* The Chicago U.P., Chicago, 1987.

Labouvie, Eva, *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit,* Fischer, Frankfut pe Main, 1991.

Lagerlöf-Genetay, Birgitta, *DesvenskaHäxprocessernas utbrottsskede 1668-1671. Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ecklesiastik kontext,* Almqvist & Wiskell, Stockholm, 1990 (rezumat în engleză, pp. 211-223).

Lagrée, Michel, „Le démoniaque et l'histoire“, în *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui,* facultăţile universitare Saint-Louis, Bruxelles, 1992, pp. 13-29.

Lange, U., *Untersuchungen zu Badins Demonomanie,* Frankfurt pe Main, 1970. Lannette, Claude, „Les pratiques magiques dans la vallée de la Risle sous Louis XIV: enquête et répression judiciaire“, în *Actes du 107e Congrès national des Sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine,* vol. I, 1984, pp. 313-337.

Larner, Christina, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

Lea, Henry Charles, *A History ofthe Inquisition ofSpain,* Macmillan, New York, 1906-1907, 4 vol.

Lebigre, Arlette, *L'Affaire des Poisons,* Complexe, Bruxelles, 1989.

Lebrun, François, „Le traité des superstitions de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle“, în *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest,* vol. LXXXIII, 1976, pp. 443-465.

Lehmann, Arthur C.; Myers, James E. (ed.), *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study ofthe Supernatural,* Mayfield Publishing Company, Londra şi Palo Alto, 1985.

Lehmann, Hartmut, „The Persécution of Witches as Restoration of Order: The Case of Germany, 1590s-1650s“, în *Central European History,* vol. 21, 1988, pp. 107-121.

Léonard, Jacques, *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs,* Aubier, Paris, 1981.

Leproux, M „*Médecine, magie et sorcellerie. Contribution au folklore charentais,* P.U.F., Paris, 1954.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, „L'Aiguillette“, în *Le Territoire de l'historien,* vol. II, Gallimard, Paris, 1978, pp. 136-149.

Levack, Brian P., La Grande *Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps modernes,* Seyssel, Champ Vallon, 1991 (ediţie americană originală, 1987).

Levack, Brian P., *Witchcraft, Magic and Demonology,* vol. 2, *Witchraft in the Ancient World and the Middle Ages,* Garland, Hamden (Connecticut), 1992.

Lévi-Strauss, Claude, Prefaţă la lucrarea lui Marcelle Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts,* 1958.

Lévi-Strauss, Claude, „Le sorcier et sa magie", în *Anthropologie structurale,* Plon, Paris, 1958 (1949).

Ligeron, Louis, „La jurisprudence du parlement de Dijon en matière de sorcellerie au début du XVIIe, în *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands,* vol. 33, 1975-1976, pp. 281-289.

Lison Tolosana, Carmelo, *Brujeria. Estructura social y simbolismo en Galicia,* Akal, Madrid, 1979.

Llorente, Juan Antonio, *Histoire critique de l'inquisition en Espagne,* Paris, 1817-1818, 4 vol.

Lorenz, Sönke, *Aktenversendung und Hexenprozesse,* Lang, Frankfurt pe Main, 3 vol., 1982-1983.

Loux, Françoise, *L'Homme et son corps dans la société traditionnelle* (catalog de expoziţie), Réunion des musées nationaux, Paris, 1978.

Loux, F.; Richard, P., *Sagesses ducorps. Lasanté et la maladie dans les proverbes français,* G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1978.

MacFarlane, Alan D. J., *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study,* Routledge and Kegan Paul, Londra, 1970.

Madar, Maia, „Estonia I", îh B. Ankarloo, G/Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 257-272.

Majastre, J-O.; Decamp, E., *Guides de haute montagne,* Glénat, Grenoble, 1988.

Majax, G., *Les Faiseurs de miracles,* Michel Lafon, Paris, 1992.

Malinowski, B., *The Dynamics of Cultural Change,* Y ale University Press, New Haven, 1954.

Mandrou, Robert, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle. Textes inédits,* Fayard, Paris, 1979.

Martin, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550—1650,* Basil Blackwell, Oxford, 1989.

Martino, *B., Les Chants de l'invisible,* film de televiziune, producţie Flach Film şi Antenne 2, 1990.

Marx, Jean, *L'Inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XVIe siècle au début du règne de François I-er,* Honoré Champion, Paris, 1914.

Massalsky, Alain, *La Sorcellerie en France au XVIIIe siècle,* memoriu

D.E.A. Sub direcţia lui Robert Muchembled, Universitatea Paris-I, 1992, inedit.

Matthews Grieco, Sarah F., *Ange ou Diablesse? La représentation de la femme au XVIe siècle,* Flammarion, Paris, 1991.

Mauss, Marcel, *Oeuvres,* Minuit, Paris, 1968-1969, 3 vol.

Meignat, Christophe. *Histoire de sorciers; histoire et sorciers,* D.E.A., sub direcţia lui Monique Bourin şi Robert Sauzet, Universitatea din Tours, 1992, inedit.

Mendras, H., *La Fin des paysans. Innovations et changements dans l'agriculture française,* S.E.D.E.I.S., Paris, 1967.

Merzbacher, Friedrich, *Die Hexenprozesse in Franken,* München, 1970.

Mesnard, Pierre, „La démonomanie de Jean Bodin", în *Opera e il pensiero di G. Pico Della Mirandola,* Florenţa, 1965, vol. II, pp. 333-356.

„La Messe noire de Marseillette" şi „Les Braises de Lucifer", *Le Progrès,* 8 şi 13 noiembrie 1983.

Michelet, Jules, *La Sorcière,* ed. De Robert Mandrou, Paris, Julliard, 1964 (şi Gamier-Flammarion, Paris, cronologie şi prefaţă de P. Viallaneix, 1966).

Midelfort, H.C. Erik, *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562—1684. The Social and Intellectual Foundations,* Stanford U.P., Stanford, 1972.

Milner, Max, *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire (1772-1861),* Corti, Paris, 1960, 2 vol.

Monter, E. William, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", în *Journal of Interdisciplinary History,* vol. 2, 1971-1972, pp. 435-453.

Monter, E. William, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation,* Comell U.P., Ithaca, 1976.

Monter, E. William, *Frontiers ofHeresy. The Spanish Inquisitionfrom the Basque Lands to Sicily,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Monter, E. William; Tedeschi, John, „Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisition, Sixteenth to Eighteenth Centuries", în Gustav Henningsen şi John Tedeschi (ed.), *op. Cit.,* pp. 130-157.

Moroni, Gaetano, „Magia", în *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico,* voi. XLI, Veneţia, 1846, pp. 301-309.

Muchembled, Robert, *La Sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle),* Gallimard-Julliard, coli. „Archives", Paris, 1979; reeditat, „Folio Histoire", 1991.

Muchembled, Robert, *Les demies bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV,* Ramsay, Paris, 1981.

Muchembled, Robert, „L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI' et XVII' siècles", în *Annales E.S.C.,* anul

40, 1985, pp. 283-305.

Muchembled, Robert, *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles,* Imago, Paris, 1987.

Muchembled, Robert, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absoluts, XVe-XVIIl' siècle,* A. Colin, Paris, 1992.

Muchembled, Robert, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers (XVe-XVIIIe siècle),* Desclée, Paris, 1993.

Murray, Alexander, „Missionaries and Magic in dark-age Europe", în *Fast and Present,* vol. 136, 1992, pp. 186-205.

Murray, Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe,* Oxford U.P., Oxford, 1921.

Naess, Hans Eyvind, „Norway", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. Cit.,* pp. 367—382.

Nahl, Rudolf van, *Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein undMaas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Weyers (1515-1588),* Bonn, 1983.

Nisard, C., *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage,* G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968 (prima ediţie, 1854).

Nypels, J.S.G., *Législation criminelle de la Belgique. Commentaire et complément du code pénal belge,* Bruxelles, 1868 (prima ediţie, 1854).

Oplinger, John, *The Politics ofDemonology. The European Witch-Craze and the Mass Production of Déviance,* Londra, 1990.

Owst, G.R., „Sortilegium in Englishhomiletic literature in the fourteenth Century", în J. Conway Davies (ed.), *Studies presented to Sir Hilary Jenkinson,* Oxford University Press, Londra, 1957, pp. 272-303.

Paiva, José Pedro, *Praticas e crenças mâgicas. O medo e a necessidade dos mâgicos na dioceze de Coimbra (1650-1740),* Minerva, Coimbra, 1992.

Palou, Jean, *La sorcellerie,* P.U.F., Paris, 1971 („Que sais-je?")

Pandectes belges, t. 50, Bruxelles, 1895, nr. 4210, Hypnotisme.

Pannetier, F., *Notes et documents divers concernant Pont-de-Vaux,* Biblioteca municipală din Pont-de-Vaux (manuscris), 1900.

Paravy, Perette, „A propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (în jurul anului 1436) ", în *Mélanges de T École française de Rome. Moyen Age. Temps modernes,* Şcoala franceză de la Roma, 1979, pp. 333-379.

Parinetto, Luciano, *Magia e ragione. Una polemica salle streghe in Italia intorno al 1750,* La Nuova Italia, Florenţa, 1974.

Parker, Geoffrey, „Crime and theEarly Modem Historian. A Review Article", în *Tijdschrift voor Geschiedenes,* anuj 94, 1981, pp. 595-601.

Paulus, Nikolaus, *Hexenwahn und Hexenprozess, vornehmlich im 16. Jahrhundert,* Freiburg im Breisgau, 1910.

„La pensée scientifique et les parasciences", documentele

colocviului *Les Citoyens et les parasciences* (organizat de Cetatea ştiinţelor şi industriei şi jurnalul *Le Monde),* Albin Michel, Paris, 1993.

Peters, Edward, *The Magician, the Witch and the Law,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1978.

Petitat, André, „Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie", în *Revue européenne des sciences sociales,* vol. XXX, 1992, pp. 79-101.

PlNlES, J.—P., *Figures de la sorcellerie languedocienne. Bréish, endevinaire, armièr,* C.N.R.S., Paris, 1983.

Pinon, R., „Une très vieille prière à sainte Apolline", *Enquêtes du musée de la vie wallonne,* vol. XV, 1980-1981, pp. 169-172.

Pôcs, Eva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe,* Helsinki, 1989.

Pohl, Herbert, *Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. Und beginnenden 17 Jahrhundert,* Wiesbaden, 1988.

Ponsot, P. „Sorcellerie et croyances populaires en Bresse bourguignonne", *Le Croyant,* nr. 1, iulie, 1987.

Porche, F. *Baudelaire, histoire d'une îme,* Flammarion, Paris, 1945.

Potel, J., „Les Français et le diable", *Panorama,* în afara seriei, nr. 12, „Le Diable", 1989.

Pourrat, H. *Gaspard des montagnes,* le Livre de poche, Paris, 1966 (prima ediţie, 1922).

„Le pouvoir des magiciens. Parapsychologie. Numérologie. Chiromancie. Médecines parallèles. Voyances", *Le Nouvel Observateur,* 1-7 iunie 1989.

Praz, Mario, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIXe: le romantisme noir,* Denöel, Paris, 1977 (prima ediţie italiană, 1966).

Quaife, G.R., *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modem Europe,* Croom Helm, Londra, 1987.

Rapp, Ludwig, *Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte,* Innsbruck, 1874.

Raverat, A., *Les vallées du Bugey,* vol. 2, Lyon, 1867.

Reguera, Inaki, *La Inquisiciön espanola en el Pals Basco (el tribunal de Calahorra, 1513-1570),* Txertoa, San Sebastian, 1984.

RenCZES, Andrea, *Wie löscht man eine Familie aus? Eine Analyse Bamberger Hexenprozesse,* Pfaffenweiller, 1990.

Reuss, Rodolphe, *La Sorcellerie au XVIe et au XVIIe siècles, particulièrement en Alsace d'après des documents en partie inédits,* Cherbuliez, Paris, 1871 (reeditare, Steinbrunn, 1987).

Ridder-Symoens, Hilde de, „Intellectual and Political Backgrounds of the Witch-Craze in Europe", în *La Sorcellerie dans les Pays-Bas,* sub direcţia lui M.S. Dupont-Bouchat, *op. Cit.,* pp. 37-64.

Riezler, Sigmund, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte*

der algemeinen Entwickelung dargestellt, Stuttgart, 1896.

Ripa, Yannick, *Histoire du rêve,* Olivier Orban, Paris, 1988.

Rochelandet, Brigitte. *La Répression de la sorcellerie aux XVIe et XVIIe siècles. Contribution à l'analyse du phénomène en Franche-Comté,* 1992, 2 volume inedite.

Roeck, Bernd, „Wahmehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns-ein Versuch", în Historiches Jahrbuch, vol. 112, 1992, pp. 72-103.

Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Contrariforma,* Sansoni, Florenţa, 1990.

Rosenweig, L., „Le retour de Satan", *Libération, 9* octombrie 1894.

Rummel, Walter, *Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse, 1574-1664,* Göttingen, 1991.

Rüssel, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages,* Cornell U.P., Ithaca, 1972.

Sallmann, Jean-Michel, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle,* Aubier, Paris, 1986.

Satan. Număr special al revistei *Etudes carmélitaines,* Paris, 1948.

„Satan le beat", *Libération,* 7 martie, 1990.

Schieder, Wolfgang (ed.), *Hexenverfolgung in der dörflichen Gesellschaft,* Göttingen, 1990.

Schormann, Gerhard, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland,* August Lax, Hildesheim, 1977

Schormann, Gerhard, *Hexenprozesse in Deutschland,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1977.

Schormann, Gerhard, *Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991.

Schramm, Ferenc, *Magyarországi boszorkanyperek. 1526—1768,* Akadémiai, Budapesta, 1970 (vol. I şi II) şi 1982 (vol. III).

Schwerhoff, Gerd, „Aufgeklärter Traditionalismus – Christian Thomasius zu Hexenprozeß und Folter", în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung,* vol. 104, 1987, pp. 247-260.

Schwillius, Harald, *Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. Und 17. Jahrhunderts in Deutschland,* Würzburg, 1992.

Seger, Otto, „Der letzte Akt im Drama der Hexenprozesse in der Grafschaft Vaduz und Herrschaft Schellenberg", în *Jahrbuch des Historischen Vereins des Fürstentums Liechtenstein,* vol. 57, 1957, pp. 137—227 şi vol. 59, 1959, pp. 331-349.

Segl, Peter (ed.), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malletts maleficarum von 1487,* Köln-Berlin, 1988.

Sharpe, J.—A. *Judicial Punishment in England,* Faber and Faber, Londra, 1990.

Simmel, G., *Secret et sociétés secrètes,* Circe, Paris, 1991 („Soziologie“, vol. 1, prima ediţie 1908).

Simmonet, *M. Images et messages de Tqu-delà,* Editura Rocher, Monaco, 1991. Sindelar, Bedrich, „Konec v teresiânské dobe u nas“, în *Sbornik Praci Filosofâcké Faculty. Brnenské University,* Seria Historica, vol. 19, 1970, pp. 89-107.

Singer, G. A., *„La Vauderie d'Arras“, 1459-1491. An Episode of Witchcraft in Later Medieval France,* teză a Universităţii din Maryland, University Microfilm International, Ann Harbor, 1974.

Soldan, Wilhelm G., *Geschichte der Hexenprozesse aus den Quellen dargestellt,* Stuttgart, 1843; ediţia a doua de H. Heppe, Stuttgart, 1880; ediţia a treia de Max Bauer, München, 1912.

SomaN, Alfred, *Sorcellerie et justice criminelle. Le parlement de Paris (XVF-XVIF siècle),* Variorum, Hampshire, 1992.

„La Sorcellerie en Flandre“, *în Belgique judiciaire,* vol. VIII, nr. 54, 7 iulie 1850, col. 865-869.

Sorcières. Les femmes vivent, nr. 22, „La sorcellerie“, Ed. Garance, Paris, s. D. „Sorciers des métropoles“, *Nouvelle revue d'Ethnopsychiatrie,* nr. 8/9, 1987. Soutif, M.; Guigny, A., „Quand frappent les esprits“, *Géo,* septembrie 1989. Summers, Montagne, *The Geography of Witchcraft,* Kegan Paul, Londra, 1927. Tazbir, Janusz, „Hexenprozesse in Polen“, în *Archiv für Reformationsgeschichte,* vol. 71, 1980, pp. 280-307.

Tedeschi, John, „Apunti sulla *Instruction pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum“*, în *Annuario dell'Instituto Storico Italiano per L'Età Moderna e Contemporanea,* vol. XXXVII-XXXVIII, 1985-1986, pp. 219-241.

Tedeschi, John, „The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century“, în *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 131, 1, 1987, pp. 92-111.

Terray, E, Séminaire sur *La Sorcellerie,* Universitatea din Vincennes, 1978-1979 (note manuscrise de A. Julliard).

Thieser, Bernd, *Die Oberpfalz im Zusammenhang des Hexenprozessgeschehens im Süddeutschen Raum während des 16. Und 17. Jahrhunderts,* Bayreuth, 1987.

Thorndike, Lynn, *The History of Magie and Experimental Science,* MacMillan and Columbia University Press, New York, 1923-1958, 6 vol.

Tondriau, Julien, *L'Occultisme,* Marabout-University, Verviers, 1964.

Torres, José Veiga, „Uma longua guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisiçâo portuguesa. A Inquisiçâo de Coimbra“, în

Revista de Histôria das Ideias, vol. 8, 1986, pp. 59-70.

Traimond, Bernard, *Le Pouvoir de la maladie. Magie et politique dans les Landes de Gascogne, 1750-1826,* Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1988.

Traimond, Bernard, „Le sorcier dans les Landes", în *Forêt, villageois et marginaux, XVIe-XXe siècle,* prezentat de Andrée Corvol, C.N.R.S. – L.H.M.C., Paris, 1991, pp. 18-24.

Trevor-Roper, Hugh, „L'épidemie de sorcellerie en Europe aux XVIe et XVIIe siècles", în *De la Réforme aux Lumières,* de acelaşi autor, Gallimard, Paris, 1972, pp. 132-236.

Tschaikner, Manfred, „Damit das Böse ausgerottet werde". *Hexenverfolgungen in Vorarlberg im 16. Und 17. Jahrundert,* Bregenz, 1992.

Unverhau, Dagmar, *Von Toverschen und Kunstfruhwen in Schleswig, 1548-1557. Quellen und Interpretationen zur Geschichte des Zauber-und Hexenwesens,* Schleswig, 1980.

Valentinitsch, Helfried (ed.), *Hexen und Zauberer. Die grosse Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark,* Leykam, Viena, 1987.

Van Dülmen, Richard (dir.), *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16. —20. Jahrhundert,* Fischer, Frankfurt pe Main, 1987.

Vénard, Marc, „La hantise du diable", *în Le temps des confessions (1530-1620! 30),* sub coordonarea lui Marc Vénard *(Histoire du christianisme,* vol. 8), Editions Minuit, Paris, 1981.

Viatte, Auguste, *Victor Hugo et les Illuminés de son temps,* ediţia a doua, Montréal, 1942.

Vigne, D., *La France des médecines sauvages,* 6 filme de televiziune, coproducţie FR3 şi S.F.P., 1977.

ViLLETTE, abate Pierre, „La Sorcellerie à Douai", în *Mélanges de science religieuse,* Lille, vol. 18, 1961, pp. 123-173.

ViLLETTE, abate Pierre, *La Sorcellerie etsarépression dans le Nord de laFrance,* Paris, La Pensée universelle, 1976.

Vincent, P „ „A Bonneville. Laurent a tiré sur le «sorcier» pour tuer «le sort» qu'il lui avait jeté", E*ssor savoyard, 2*3 noiembrie 1984.

Waardt, Hans de, *Toverij en Samenleving. Holland 1500-1800,* Rotterdam, 1991.

Wagner, Robert-Léon, *Sorcier et magicien,* Droz, Paris, 1940.

W alker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella,* Londra, Warburg Institute, 1958; retipărit University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1975.

Walz, Rainer, „Der Hexenwahn vor dem Hintergrund dörflicher Kommunikation", în *Zeitschrift für Volkskunde,* vol. 82, 1986, pp. 1-18.

Walz, Rainer, „Der Hexenwahn im Altag. Der Umgang mit verdächtigen Frauen", în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* vol.

43, 1992, pp. 157-168.

Weber, Hartwig, *Kinderhexenprozesse,* Insel Verlag, Frankfurt pe Main, 1991.

Weber, Max, *Economy and Society* (traducere din germană), vol. I, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 399-634.

Wittmann, Pius, „Die Bamberger Hexenjustiz 1595-1631“, în *Archiv für das Katholische Kirchenrecht,* vol. 50, 1883, pp. 177-223.

Yourcenar, Marguerite, *L'Oeuvre au noir,* Gallimard, Paris, 1968.

ZlEGELER, W., *Möglichkeiten der Kritik am Zauberund Hexenwesen im ausgehenden Mittelalter,* Köln-Viena, 1973.

Ziegler, G., „Les aiguilles du diable au pays de Gaspard des montagneˆs“, *Le Dauphiné libéré,* 14 aprilie, 1985.

Zguta, Rüssel, „Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia“, în *American Historical Review,* vol. 82, 1977, pp. 1187-1207.

Zumthor, Paul, „Le tournant romantiqufe“, în *Satan, op. Cit.*

[1] Vezi mai jos, capitolul V, p. 149.

[2] Autorul ţine să mulţumească Jacqueline! Hampson pentru colaborarea la redactarea acestui text în franceză.

[3] în original, jeter *un regard* (fr.) *(n. Ti).*

[4] în original, *jeter un sortilège* (fr.) *(n. T).*

[5] Ceea ce urmează este rodul unei colaborări familiale: m-am bucurat de sprijinul fiicei mele, Christine Dupont, istoric şi medievalist, muziciană şi devoratoare de literatură neagră, autoare ea însăşi, în orele de răgaz, de romane poliţiste, care a investigat câmpul literar şi muzical, şi, de asemenea, de sprijinul soţului meu, Pierre-Paul Dupont, istoric de artă, care cunoaşte toate secretele picturii şi a cărui bibliotecă inepuizabilă ar fi permis scrierea unui volum întreg cu privire la acest subiect. A trebuit să le calmez entuziasmul şi să reduc totul la ceea ce mi s-a părut esenţial. Le cer iertare.

Table of Contents

Magia şi vrăjitoria din vechime şi până astăzi ROBERT MUCHEMBLED
Partea întâi ORIGINILE
Magia şi vrăjitoria în Europa medievală RICHARD KIECKHEFER
Partea a doua TIMPUL RUGURILOR
Prigoanele timpurii. Vrăjitoria în Elveţia WILLIAM MONTER
Germania, „mama atâtor vrăjitoare“ şi centrul persecuţiilor WOLFGANG BEHRINGER
Pamânturi pline de contraste. Franţa, Ţările de Jos, Provinciile Unite ROBERT MUCHEMBLED
Insulele Britanice. O privire de ansamblu JAMES S HARPE
Un univers saturat de magie. Europa meridionala FRANCISCO BETHENCOURT
Magiile scandinave şi vrăjitorii din Nord BENGT ANKARLOO
Ruguri târzii în Europa Centrală si Orientală GABOR KLANICZAY
Partea a III-a MAGIILE CONTEMPORANE
Diavolul îmblânzit Vrăjitoria reconsiderată Magia şi vrăjitoria în secolul al XIX-lea MARIE-SYLVIE D
Urgia sorţilor Vrăjitoria zilelor noastre în Franţa ANDRÉ JULLIARD
Metamorfozele sacrului ROBERT MUCHEMBLED
BIBLIOGRAFIE